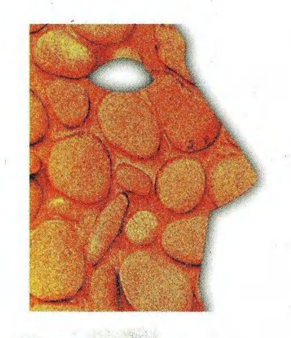
georges-hubert de radkowski

# ANTROPOLOGIE GENERALĂ



editura amarcord

AMARCORD

GEORGES-HUBERT DE RADKOWSKI

# ANTROPOLOGIE GENERALĂ

Această carte apare sponsorizată de
**FUNDAȚIA PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ**
**(OPEN SOCIETY FOUNDATION).**

Titlul original : Georges-Hubert de Radkowski,
**Anthropologie générale**

**GEORGES-HUBERT DE RADKOWSKI**

# ANTROPOLOGIE GENERALĂ

Traducere de
**Florin Ochiană**




Editura AMARCORD
Timişoara, 2000

Seria **CÎMP DESCHIS**

Coperta : **Cătălin Popa**
Consilier editorial : **Ion Nicolae Anghel**

# PROBLEMA INTERZICERII INCESTULUI ÎN SOCIETĂȚILE ARHAICE*

„De ce forțe obscure și întunecate este invadat omul atunci cînd își abandonează lumea cotidiană pentru a cădea în acel univers tulbure care-i deschide calea spre incest?..." Iată un mister ce a devenit obsesiv pentru gîndirea omenească. Iar ca dovadă stau tragedia lui Oedip, credințele noastre populare și legendele popoarelor primitive.

„Căror presiuni și constrîngeri oculte a trebuit să se supună omul pentru a-și abandona condiția firească – cea animală –, impunîndu-și legea interzicerii incestului?" Iată încă o problemă ce a intrigat atît de mult sociologii moderni.

Schimbare completă și unică a problemei... Este adevărat că ea a apărut doar cînd devenise o modă să se evite folosirea adjectivului „gînditor" ce definea înainte animalul denumit om. Din acel moment, nu e de mirare că înțelegerea unei obișnuințe mai mult decît curioase, cea pe care acest animal a căpătat-o prin interzicerea incestului, a ridicat atîtea dificultăți. Pentru a o facilita, ar trebui să explicăm cum a putut omul să treacă din starea sa co-naturală, cea animală, la starea artificială de astăzi, starea culturală, *exprimată,* sub aspectele care ne interesează, prin interzicerea incestului. Avem de-a face cu faimoasa problemă a trecerii de la natură la cultură, de la biologic la social. Iată de ce a vorbi despre interzicerea incestului înseamnă a vorbi despre originile sale, care constituie chiar baza acestei treceri, origini însoțite de circumstanțe conținînd cheia înțelegerii problemei ; iar metoda adoptată va consta în analiza formelor vieții sociale a popoarelor

---

* Text redactat în 1951.

primitive care, deşi mai puţin umane decît noi, cei civilizaţi – ele fiind mai aproape de starea pierdută a naturii pure –, ne lămuresc asupra fazei intermediare a trecerii respective.

Din nefericire, deoarece mai nimeni nu se pune de acord asupra fazei intermediare, vom constata că există în jurul problemei originilor interzicerii incestului o abundenţă de teorii extrem de variate, unde bogăţia imaginaţiei este însoţită de slăbiciunea logică şi lipsa destul de acută de bun-simţ.

Vedeţi dumneavoastră, cînd oamenii de altădată vorbeau de forţe demonice dezlănţuite, de calamităţi abătute asupra omului şi asupra universului său atunci cînd se comitea un incest, ei n-au reuşit poate să rezolve problema, dar au cel puţin meritul că au formulat-o just, ea găsindu-se chiar în centrul speciei umane. Dacă incestul era pentru ei un lucru atît de straniu, atît de confuz, aceasta se întîmpla pentru că vedeau în el un neajuns al regnului uman. Dacă vorbeau de forţe oculte, demonice, legate de incest, aceasta se întîmpla pentru că legea ce-l interzice era pentru ei expresia însăşi a regnului, fiind deci în natura omului ; a încălca legea, a comite incest însemna a ieşi din firea lucrurilor, din universul uman, însemna a cădea într-un univers demonic şi anti-uman.

Dar dacă definim astfel interzicerea incestului, dacă ea este ceea ce oamenii vedeau în ea, adică o pavăză a regnului specific uman, ea nu poate avea origine ; deoarece tot ceea ce este specific este totdeauna primitiv. Ar fi deci inutil să încercăm să o explicăm printr-o presupusă trecere de la natură la cultură, ca şi prin evoluţia formelor sociale.

Pentru o mai bună analiză, să aruncăm o privire asupra principalelor teorii formulate în vederea reconstituirii şi explicării sursei interdicţiei. Din lipsă de timp, vom încerca doar să depistăm greşeala care viciază, chiar de la bază, raţionamentele lor, fără a ne opri asupra tuturor neînţelegerilor şi extrapolărilor hazardate ce pot îngreuna încercarea de faţă.

Putem aranja schematic toate aceste teorii în jurul axei formate astăzi din trei termeni indisolubil legaţi, pentru noi, prin semnificaţia lor : „familie“ – „înrudire“ – „interzicere a incestului“. Fiecare dintre teorii concepe unul dintre

termeni ca anterior în raport cu ceilalți doi, ultimii doi fiind doar consecințele imediate sau secunde, dar virtual conținute în el, și își canalizează eforturile explicative în principal asupra căutării cauzelor și motivelor care ar putea să determine apariția termenului însuși, ca și a realității conținute în el.

Dacă socotim primitiv unul dintre cei doi primi termeni ai triadei noastre, „familia“ sau „înrudirea“, introducînd astfel și explicația genetică, vom putea să ne concentrăm asupra propriei noastre probleme, cea a trecerii de la natură la cultură; dacă, dimpotrivă, începem cu cel de-al treilea termen, adică cu însăși „interzicerea incestului“, îmbogățit cu o semnificație morală și socială destul de evidentă, ne vom găsi în fața teoriilor ce caută soluția problemei în evoluția formelor sociale : evoluție mergînd de la formele non-familiale pînă la cele ce conduc definitiv la familia de azi, consanguină și conjugală.

*

* *

Să începem prin analiza tipului de teorii ce exprimă poate cel mai bine iluzia, să spunem „naturală“, a opticii spiritului nostru față de problema în discuție, iluzie conform căreia celula „protoplasmică“ primitivă a vieții sociale a omului ar fi familia „naturală“, biologică ; să începem cu tipul de teorii ce analizează evoluția acestei familii spre familia propriu-zis umană, cu relațiile proprii de înrudire și legea ei „protectoare“ – legea interzicerii incestului. Am putea introduce în această categorie teoriile lui Atkinson, Freud, dar mai ales pe cea a lui Malinowski, cea mai reprezentativă.

Premisa de la care pleacă ultima teorie este dualitatea ireductibilă, antinomia funciară dintre natură și cultură, afirmată de Malinowski în cartea sa *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Pentru ca omul să poată trece de la una din aceste stări, ce-i este co-naturală – starea de natură –, la cealaltă, impusă din afară – starea de cultură –, ar trebui să dispună de o însușire unde cele două stări, altfel antinomice și ostile, să poată să se

intilnească şi să coexiste. Însuşirea respectivă ar fi astfel, grație reconcilierii operate între cei doi termeni contrari şi diferiți unul de altul, punctul de plecare şi leagănul întregii civilizații omeneşti.

Pentru Malinowski nu există decît o singură determinare ce satisface aceste condiții, aceea a „familiei". Doar în cadrul ei s-a putut desăvîrşi trecerea de la natură la cultură. Căci înainte de a constitui un grup uman propriu-zis, a cărui unitate vine din caracterul său de instituție morală şi socială, familia se definea ca un grup „natural", biologic, unificat de instinctul ce organizează şi conduce către formarea familiei animale. Un asemenea instinct ar determina forma cea mai primitivă a familiei umane. El ar crea prin urmare mediul natural unde sentimentele şi atitudinile umane ar putea să se grefeze pe legăturile biologice care-i unesc într-un mod primitiv pe membrii acestei familii, sentimentele şi atitudinile fiind exprimate, la rîndul lor, prin comportamente şi conduite specific familiale, ce ar putea să confere grupului respectiv, pînă aici exclusiv „natural", o unitate morală şi socială, el devenind astfel prima instituție umană.

Interzicerea incestului provine chiar din familia biologică. O dată constituită, familia umană dă un sens noțiunii de înrudire ce exprimă situația membrilor săi unii față de alții, iar înrudirea conduce în mod firesc la interzicerea incestului ; prin juxtapunerea situațiilor „natural" contrare, cum ar fi cea a fiului şi a soțului în acelaşi timp, şi prin raportare la aceeaşi persoană, incestul poate să distrugă ordinea şi disciplina, indispensabilă coexistenței familiei.

Caracterul instituțional al familiei, implicînd relațiile de înrudire şi interzicerea incestului, nu ar face decît să fixeze şi să explice unitatea naturală formată primitiv, prin întărirea legăturilor morale şi sociale, mai afirmă Malinowski.

La prima vedere, teoria de mai sus poate să pară foarte plauzibilă. Ea însăşi este atît de „naturală"!... Din păcate, are un viciu radical. Deoarece inversează ordinea firească a lucrurilor, pe care ar vrea totuşi să o respecte atît de mult. Trebuie să spunem, împotriva lui Malinowski, că existența familiei „naturale", biologice, presupune existența familiei umane, instituție morală şi socială. În caz contrar,

însăşi ideea de familie biologică, animală, ar fi pentru noi de neconceput. Căci nu am face oare antropomorfism dacă am desemna un animal format dintr-un mascul şi o femelă prin termenul de familie?... Ce altă imagine avem astăzi în fața ochilor dacă nu pe cea a familiei umane?... Din observarea aceloraşi funcții biologice exercitate în interiorul familiei umane, în cadrul acestei aşa-zise familii naturale, ajungem la o analogie între cele două. Însă uităm astfel că adăugăm celei dintîi – familia naturală – o semnificație cu totul nouă, care nu era nici măcar virtual schițată, şi care determină prin ea însăşi întreg conținutul noțiunii de familie.

Pentru ca funcțiile biologice ce constituie expresia familiei – procrearea, naşterea, primele noțiuni educative – să poată însemna ceva pentru oameni şi societate, să posede o realitate umană oarecare, trebuie ca ele să fie legate de o instituție morală, ce defineşte un întreg sistem de obligații avînd puterea de a-i lega pe cei ce o compun, la nivelul conştiinței, de o instituție socială cu un statut bine definit, recunoscut şi acceptat de cei din jur.

Aceste funcții biologice au putut deveni simbolurile evidente şi semnele aparente ale familiei tocmai pentru că sînt universal asociate instituției umane numită familie şi pentru că aşa-numitele legături familiale instinctive, determinate de anumite evenimente biologice, sînt ataşate unor legături familiale morale şi sociale. Legăturile instinctuale nu semnifică în ele însele nimic pentru umanitate şi nici pentru universul sentimentelor şi atitudinilor, al conduitelor şi comportamentelor umane. Ele ar putea să determine comportamentele şi atitudinile oamenilor ca ființe supuse unor factori de ordin biologic, însă nu şi conduitele şi comportamentele umane specifice celor situați în afara lor, care nu pot fi reduse la aceşti factori ; din momentul în care factorii biologici ar înceta să mai acționeze, indivizii uniți anterior prin ei s-ar găsi unii față de alții într-o indeterminare la fel de mare ca membrii unei mulțimi, uniți printr-un accident oarecare într-o mare capitală.

Iată de ce nu există şi nu poate exista nici o tranziție de la familia biologică la familia umană. Căci ceea ce desemnăm de obicei prin „familie biologică“ determină şi precizează conduite pur biologice, instinctive. În plus, ea poate fi, după cum doreşte şi Malinowski, un loc propice

naşterii şi formării sentimentelor şi atitudinilor umane. Dar precizarea celor din urmă şi conţinutul lor caracteristic nu pot veni decît din familia umană, ce înglobează familia naturală şi se referă la ea prin intermediul determinării biologice, ce are rol de antedecent, de cauză materială, după cum ar spune scolasticii ; pentru ca sentimentul general de ataşament născut între persoanele ce trăiesc împreună să poată exprima forma particulară de ataşament fratern, capabil să impună o anumită conduită definită, un „tipar" de comportament „fratern", este necesar ca el să se refere la situaţia de „frate" fixată de instituţia familiei, şi să poată găsi, pentru a se exprima, tiparul de comportament „fratern" corespunzător situaţiei respective şi egal determinat de instituţie. În caz contrar, sentimentele şi comportamentele ar fi la fel de întîmplătoare, de variabile, de indeterminate precum cele născute din capriciul datorat unei întîlniri fortuite, survenită accidental de-a lungul existenţei noastre, iar familia căreia Malinowski pretinde că-i reconstituie geneza nu ar fi decît un grup oarecare de indivizi, făcut şi desfăcut după voia sorţii.

Un viciu de raţionament asemănător celui folosit de Malinowski în interpretarea lui – introducerea clandestină a unei semnificaţii umane în interiorul unei însuşiri exclusiv biologice – îngreunează demersul celui de-al doilea tip de teorii, ce situează punctul de plecare al trecerii spre interzicerea incestului în legăturile de înrudire, pe care le consideră legături aşa-zis naturale, biologice, avîndu-şi originea în consanguinitate.

Pentru Frazer, forma cea mai primitivă a vieţii sociale umane ar fi reprezentată de trib, subdivizat în clanuri. Clanurile ar fi unităţi sociale grupate în raport cu un totem-emblemă, reprezentînd cel mai adesea o plantă sau un animal. Între totem şi fiinţele pe care le reprezintă, pe de o parte, şi membrii clanului, pe de alta, se presupune că există un raport intim fondat pe o identitate de natură. Clanurile totemice au fost la început endogame, ceea ce înseamnă că în fiecare din ele domneau promiscuitatea şi libertatea sexuală absolută. Definit de Frazer ca o căsătorie între rude apropiate prin legături de sînge, incestul a fost interzis tocmai ca reacţie contra acestei promiscuităţi complete, prin adoptarea exogamiei – adică interzicerea

căsătoriei între membrii unui anumit grup social –, distincție necesară ce împarte ansamblul clanurilor unui trib în două clase sau două jumătăți numite „frății", căsătoria fiind interzisă în interiorul fiecăreia şi fiind permisă doar între ele. Şi deoarece copiii trăiesc totdeauna în acelaşi clan ca tatăl sau mama, în funcție de organizarea matriarhală sau patriarhală, s-a reuşit astfel prevenirea căsătoriilor între frați şi surori, între tați şi fiice sau mame şi fii. Subdiviziunile succesive primei împărțiri de triburi au permis lărgirea tot mai mare a sferei relațiilor de înrudire care interzic căsătoria. Frazer crede că a găsit reminiscențele şi urmele evoluției formelor primitive spre forme mai complexe în organizarea socială a triburilor arhaice din Australia.

Eroarea majoră a acestei interpretări constă în folosirea echivocă a termenului „consanguinitate", termen cu două semnificații total diferite : consanguinitatea-înrudire, sau ceea ce se cheamă de obicei „legăturile de sînge", adică traducerea simbolică a regulilor sociale definitorii pentru structura relațiilor de înrudire ; şi consanguinitatea-ereditate, sau schema conform căreia legile genetice organizează, prin intermediul eredității, rezultatele încrucişărilor între diverse specii şi indivizi biologici.

Luat cu sensul de consanguinitate-înrudire, termenul semnifică o realitate pur umană ; fiind evenimente sociale, procrearea şi generarea sînt apte să determine în raport cu ele însele şi plecînd de la ele însele o anumită structură ce defineşte situațiile oamenilor unii față de alții, impunîndu-le un anumit tip de comportamente reglate de aceste situații reciproce.

Luat cu cel de-al doilea sens, cel de consanguinitate-ereditate, termenul serveşte la desemnarea unei însuşiri exclusiv biologice, a unei anumite determinări prin ereditate a structurii biologice a organismului uman şi, în consecință, a comportamentului biologic al organismului. În ea însăşi, cea de-a doua semnificație nu are mai multă însemnătate decît faptul că un anumit grup de oameni au aceeaşi grupă de sînge.

Regăsim aici fenomenul întîlnit atunci cînd am vorbit de familie : pentru că relația de rudenie constituie o legătură

umană, socială, ea s-a putut transforma astfel într-o legătură „naturală“ : legătură biologică, de sînge ; şi pentru că merg totdeauna împreună, cea de-a doua a putut servi de imagine metaforică celei dintîi, însă o imagine atît de expresivă şi pătrunzătoare încît ne face să uităm adesea modelul real, cel „în carne şi oase“, după cum sîntem tentaţi să spunem.

Trăind în interiorul unui clan, într-o stare de promiscuitate completă, oamenii primitivi ai lui Frazer nu puteau nici măcar să conceapă noţiunea de înrudire, pentru că procrearea nu însemna pentru ei absolut nimic ; ei formau aşadar, din punctul de vedere al relaţiilor de rudenie, o turmă complet nediferenţiată şi omogenă. Astfel că, neputînd fi aplicată consanguinităţii-înrudire, legea interzicerii incestului introdusă de Frazer ar trebui să varieze în funcţie de consanguinitatea-ereditate, aceasta din urmă fiind incapabilă să servească singură ca punct de referinţă pentru o conduită umană oarecare, deoarece ea nu înseamnă nimic. Avînd deci pretenţia că reconstituie originile interzicerii incestului, Frazer formulează de fapt legea în întregime chiar de la început. Conform teoriei lui, ea dă naştere părinţilor, copiilor, fraţilor şi surorilor din haosul clanului primitiv, separarîndu-i unii de alţii – precum Dumnezeul Genezei a creat noaptea şi lumina, separîndu-le.

Punînd în acest fel problema interzicerii incestului, ca pe ceva care produce efectiv înrudirea şi familia, ajungem la cel de-al treilea tip de teorii, ce plasează interdicţia într-o însuşire socială diferită. Am putea să introducem în această categorie tentativele lui Mac Lennan, Spencer, Averbury şi pe cea a lui Durkheim, cea mai bine elaborată şi cea mai cunoscută.

Durkheim îşi fondează teoria, expusă în lucrarea „La Prohibition de l’inceste“ – publicată în *Année Sociologique*, vol. I, 1898 –, pe observarea triburilor indigene din Australia. Clanurile totemice în care se împart aceste triburi reprezintă pentru el forma cea mai primitivă a vieţii sociale. Ele sînt supuse regulii exogamiei. Între totem şi clan există o identitate substanţială. Fiindcă totemul este un lucru sacru, toate fiinţele care aderă la el sînt de asemenea sacre ; prin urmare şi membrii clanului, şi în special sîngele lor, unde îşi are locul elementul sacru şi supranatural al fiinţei totemice. Caracterul sacru al sîngelui se manifestă foarte

intens în cazul sîngelui menstrual şi al sîngelui virginal ; acest sînge este tabu ; este interzis contactul cu el. Interdicţia căsătoriei dintre un bărbat şi o femeie aparţinînd aceluiaşi clan, adică exogamia, îşi are originea chiar aici. Ei îi corespunde regula căsătoriei interclanuri, căci totemul altora nu este supus interdicţiei.

Pentru Durkheim, interzicerea incestului nu ar fi decît un reziduu al exogamiei, datorat diferenţierii survenite între clanul transformat în grupare pur politică şi familia devenită grupare exclusiv domestică.

În teza sa *Les structures élémentaires de la parenté*, unde expune una din cele mai recente teorii asupra problemei interzicerii incestului, Claude Lévi-Strauss scrie despre teoria lui Durkheim : „Asemenea interpretări pot fi satisfăcătoare din punctul de vedere al logicii, dar slăbiciunea lor constă în faptul că legăturile astfel stabilite sînt fragile şi arbitrare..." Dimpotrivă, ceea ce ne frapează mai întîi în această teorie, dacă o analizăm mai bine, este chiar eroarea logică aflată în ea şi care o viciază chiar de la bază.

Durkheim trece de la exogamie la interzicerea incestului şi este surprins de asemănarea lor materială : ambele conduc către interzicerea căsătoriei între un om şi o femeie aparţinînd aceluiaşi grup social. Însă el uită diferenţa formală radicală dintre aceste două interdicţii :

Exogamia nu există decît prin raportare la o clasă. Ea este o lege ce impune comportamentul elementelor aparţinînd unei clase sub anumite aspecte. Elementele în cauză nu sînt indivizii umani, după cum s-ar crede la o primă abordare, ci cuplurile : cupluri formate din doi membri, bărbat şi femeie. Exogamia interzice relaţiile sexuale şi căsătoriile între cupluri posibile în interiorul clasei respective.

Interzicerea incestului este justificată de o structură : cea de înrudire. Ea nu este o lege făcută pentru indivizii umani, ci pentru relaţiile ai căror termeni există în aceşti indivizi, relaţii de înrudire organizate într-un sistem bine definit, ce formează o anumită structură de înrudire. Ea susţine că anumite relaţii sînt incompatibile cu relaţiile sexuale, cu cele din cadrul căsătoriei.

În funcție chiar de diferența esențială dintre aceste două interdicții vizînd două realități complet distincte – deși interdicția privește același lucru –, este imposibil ca una să se transforme în alta, la fel cum este imposibil ca încrucișarea lor să devină efectivă la un moment dat.

Legea care determină comportamentul elementelor unei clase nu poate acționa decît univoc : în raport cu ea, elementele unei clase date sînt total omogene și interschimbabile. Numai așa pot forma o clasă ; toate numerele dintr-o clasă de numere pare sînt identice în raport cu legea ce definește clasa respectivă : toate sînt divizibile cu doi ; toate cuplurile posibile dintr-o clasă exogamă sînt identice în raport cu regula ce li se adresează : toate se află sub interdicția căsătoriei. Clasa se poate împărți în sub-clase, diferența dintre ele nefiind totdeauna cantitativă și niciodată calitativă, pentru că legea care va defini elementele din noile sub-clase o va face în același fel ca pentru cele din vechea super-clasă. Oricît de redusă ar fi, clasa exogamică nu va da niciodată o familie ; oricîtor de puține cupluri le-ar regla comportamentul, legea exogamiei nu se va transforma niciodată în lege a interzicerii incestului ; și oricît de puține ar fi cuplurile posibile, niciodată combinațiile între ele nu vor constitui relații de înrudire.

Însă legea interzicerii incestului privește relațiile de înrudire – elemente arhitectonice ce formează un anumit sistem bine definit, o anumită structură de rudenie. Ca atare, aceste relații construiesc paliere, dețin anumite trepte ; astfel că ele pot fi urcate, coborîte sau pot intra sub interdicția căsătoriei. În acest fel aceeași lege a interzicerii incestului poate fi aplicată în diferite moduri ; ea este capabilă de evoluție, de lărgire sau de micșorare, poate lua o formă la fel de îngustă precum cea existentă în anumite societăți din Orientul Apropiat, sau la fel de largă precum cea existentă la cîteva populații arhaice.

Dacă Durkheim ar fi fost mai puțin preocupat să găsească piatra filosofală a sociologiei, adică totemismul – unde există, virtual, toate formele vieții sociale a omului –, ar fi înțeles poate că clasele exogamice nu sînt apanajul exclusiv al popoarelor primitive – primitiv însemnînd pentru el anterior din punct de vedere istoric – și că, în consecință, nu ele dețin soluția problemei interzicerii incestului ; ar fi

observat poate că aceste clase, sau măcar grupurile analoage, existau şi există totdeauna şi peste tot ; că putem să le regăsim chiar în Europa de astăzi, şi că totdeauna şi peste tot ele înseamnă un lucru diferit față de interzicerea incestului, cu care coexistă şi căruia i se alătură. Căci ce alt sens poate avea interdicția privitoare la unirea adepților a două religii sau a membrilor a două caste sociale diferite decît o anumită formă de exogamie? Cine trasează linia de interdicție dacă nu limita clasei exogamice?... Nu cunoaştem toate aceste lucruri mai ales pentru că schema interdicției aplicată celor două cazuri este inversată ; pe de o parte, avem cuplurile posibile ale aceluiaşi clan supus regulii exogamiei ; pe de alta, toate cuplurile posibile formate din membrii a două caste sociale diferite ; pe de o parte, exogamia este contrabalansată de endogamia care defineşte comportamentul tuturor cuplurilor posibile alcătuite din membrii a două clanuri exogamice deosebite ; pe de alta, exogamia a două caste îşi are corespondentul în endogamia aflată în interiorul aceleiaşi caste sociale. Dar principiul fondator al interdicției acționează în acelaşi fel : în cazul lui, avem de-a face cu teama de a nu viola tabu-ul sîngelui virginal ce antrenează exogamia ; în cazul nostru, avem de-a face cu teama de a nu încălca tabu-ul castei ce impune aceeaşi lege.

Dacă am vrea să degajăm trăsătura comună a acestor trei tipuri de teorii, ar trebui spus că, din fenomenul analizat, în speță legea interzicerii incestului, ele ignoră aspectul de „lege“ în avantajul aspectului „interzicerii“ ; altfel spus, ele nu văd decît partea negativă a legii respective, nu iau în considerare decît interdicția implicată în ea ; interdicție concepută de altfel total reducționist, vizînd căsătoria în realitatea ei materială, biologică, în realitatea ei de uniune fizică a două persoane. Avem deci, pe de o parte, ceea ce interzice – adică însăşi interzicerea incestului –, pe de alta, obiectul interzis ; obiectul fiind natural anterior interzicerii, în cea din urmă trebuie găsite motivele care explică şi clarifică interdicția.

Pentru Malinowski, obiectul este familia, entitate „naturală“, biologică, generatoare a entităților „paterne“, „materne“, „filiale“ etc., produse de incompatibilitatea reciprocă a entităților în cauză. Pentru Frazer, obiectul este

principiul de consanguinitate aflat în ființa persoanelor vizate de interdicție, iar motivul, oroarea față de amestecul principiului în uniunile consanguine ; pentru Durkheim, obiectul este sîngele virginal, iar motivul, prezența totemului în el.

Dar dacă adoptăm punctul de vedere opus, adică dacă ne dăm seama că interzicerea incestului este o lege înainte de a fi o interdicție, sau mai degrabă că ea este o interdicție pentru că este o lege şi nu contrariul, şi că fiind lege constituie şi păstrează ceva ce nu ar exista în afara ei, vom vedea că, dacă nu ar exista interzicerea incestului, nu ar exista nici incest ; şi dacă mariajul între rude, între frate şi soră nu ar fi interzis, nu ar exista nici frate, nici soră.

Căci ce înseamnă a fi rudă, frate, soră?... În nici un caz a fi ca obiect, ca entitate, a fi în sine. Nu eşti rudă la fel cum eşti om : eşti totdeauna ruda cuiva, în raport cu cineva. Înrudirea este o punere în raport, o relație. Ea produce în persoanele ce formează termenii raportului o realitate inedită, inexistentă înainte în ele însele, viabilă doar în cadrul relației şi complet absentă în afara ei. Iar interzicerea incestului nu acționează în funcție de un lucru, de un principiu aflat în persoanele înrudite, ci în funcție de însăşi relația dintre ele. În soră nu există nimic ce ar putea să se opună căsătoriei cu fratele ei, căci în ea nu există nimic definitoriu pentru o soră : nici entitatea familială a lui Malinowski, nici principiul consanguinității al lui Frazer, nici totemul lui Durkheim. Există însă între ea şi fratele ei o relație datorită căreia sora este sora fratelui ei, în raport cu fratele ei. Iar această relație se opune căsătoriei dintre ei. Şi se opune pentru că relația de înrudire e produsă chiar de această opoziție ; din cauză că sora mea, fiindu-mi soră, nu poate să fie soția mea, dar poate fi sora mea ; faptul că nu poate fi soția mea face din ea sora mea. În rest, tot conținutul moral şi social din categoria specifică de „sonoritate“ este o consecință, adesea contingentă şi secundă, a constituirii relației prin regula interzicerii incestului, şi nici nu poate fi definit decît în funcție de regula de mai sus ; tocmai pentru că sora mea nu poate fi soția mea, fiind sora mea, eu pot avea față de ea un

comportament specific, „fratern“, deosebit de un alt comportament, cel față de soția mea.

Claude Lévi-Strauss n-a sesizat toate acestea, în schimb a observat foarte bine caracterul constitutiv al relației prezentate de legea interzicerii incestului – şi este singurul, după cîte ştim, care a tratat astfel problema. Însă el a extrapolat imediat relația respectivă, prezentînd-o nu ca pe o relație creatoare de înrudire între două persoane, ci ca pe una creatoare a unei legături între două persoane, datorită rudeniei, servindu-se de rudenie. „Interzicerea incestului“, scrie el, „este mai puțin o regulă ce mă opreşte să mă căsătoresc cu mama mea, sora mea, fiica mea şi mai mult una ce mă obligă să-mi dau mama, sora, fiica altora, creînd astfel, grație acestui cadou, o legătură, o relație a mea cu alții“.

Cl. Lévi-Strauss nu observă în schimb că, pentru ca eu să pot să-mi dăruiesc mama altora, trebuie mai întîi să am o mamă, adică o persoană aflată într-o situație de familie definită şi precisă în raport cu mine ; căci a spune că situația nu contează înseamnă a spune că nu există nici o situație. Situația definită şi precisă nu există însă decît dacă există şi interzicerea incestului, deoarece cea din urmă face ca o anumită femeie să fie mama mea în raport cu mine, ea nefiind decît aceasta şi neputînd fi altfel. Fără interdicție, mamele, surorile, fiicele dintr-un grup social oarecare nu ar putea fi schimbate cu nepoatele, surorile, fiicele dintr-un alt grup, schimbul putîndu-se aplica doar unor femei cu alte femei, celor dintr-un grup cu cele dintr-un grup diferit.

Iar dacă interdicția, după cum am afirmat mai sus, poate crea relații de rudenie prin simpla opoziție față de căsătoria persoanelor legate prin ele, nu înseamnă că mariajul se reduce doar la un anumit act fizic, biologic, ci că el însuşi este o relație incompatibilă cu prima. A comite incest înseamnă tocmai a juxtapune relației de rudenie o nouă relație, de soț şi soție, incompatibilă cu prima. Şi oricare ființă din cadrul acestor relații se află într-o incompatibilitate reciprocă, în opoziție sau contradicție cu cealaltă. Dar „contrariile aparțin aceluiaşi gen“ ; şi totuşi căsătoria şi înrudirea aparțin unor ordine diferite, denumesc realități diferite... Ele nu se opun însă direct una alteia, în afară de cazul cînd fiecare dintre ele se referă la o structură

de înrudire. Opoziția este manifestată chiar de acest tip de structuri. Căci relațiile de rudenie nu sînt niciodată izolate, închise în propria lor singurătate. Ele aparțin totdeauna unei structuri de rudenie definită, căreia îi delimitează palierele şi treptele. Deşi nu aparține direct acestei structuri, căci nu constituie o familie, după cum vom vedea mai departe, căsătoria este originea şi punctul de plecare al unei noi structuri de rudenie. Diferitele noi structuri sînt cele ce se opun între ele, căci ele se afectează şi se distrug reciproc.

Să explicăm totuşi ce vrem să spunem prin aceasta. Pe de o parte, astăzi putem să realizăm mental şi chiar efectiv, comițînd incest, amestecurile cele mai uluitoare de relații de înrudire coexistente între două persoane identice, exprimînd o răsturnare completă a structurilor de rudenie reale ; pe de altă parte, niciodată interzicerea incestului nu s-a întins atît de departe încît să acopere toate legăturile de înrudire posibile. Însă putem realiza aceasta doar datorită interzicerii incestului, şi ca atare ea poate crea noțiunea reprezentată de structurile de înrudire, poate da un sens pozițiilor reciproce ale persoanelor implicate în ele ; abia după aceea putem concepe relații de înrudire mergînd infinit mai departe decît interdicția însăşi, distrugînd şi tulburînd ordinea căreia interdicția îi dăduse un sens mai înainte.

Putem observa deci că legea interzicerii incestului nu înseamnă altceva decît incompatibilitatea potențială a două structuri diferite de rudenie, exprimată direct prin opoziția dintre relațiile de rudenie şi căsătorie. Prin această opoziție se constituie felurile particulare şi diverse ale relațiilor, deşi nu este vorba decît despre o lege generică, de tip „înrudire". Căci fiecare căsătorie este punctul de plecare al unei structuri de înrudire şi stabileşte astfel un punct de referință pentru celelalte structuri de înrudire ce decurg unele din altele şi se definesc reciproc.

Este de asemenea inexact să se afirme, aşa cum face Claude Lévi-Strauss, că „aspectul negativ nu este decît aspectul frust" al interzicerii incestului, că interdicția considerată ca atare nu poate fi disociată de prescripția ce o însoțeşte, pentru că toate stipulările ei negative ar avea o contrapondere pozitivă, provenită din faptul că „în momentul în care îmi interzic relațiile cu o femeie

disponibilă pentru un alt bărbat, există, pe undeva, un om avînd o femeie disponibilă pentru mine". Contraponderea pozitivă, prescripția aflată alături de interzicere amintită de Claude Lévi-Strauss adaugă ceva nou legii, inexistent în ea însăşi. În realitate, contraponderea pozitivă nu se găseşte, după cum s-ar putea crede, în fața legii, ci mai degrabă lîngă ea ; deoarece un om a luat de soție o femeie, omul respectiv fiind tatăl meu, iar femeia, mama mea, eu nu am dreptul să mă căsătoresc cu o anumită femeie ce va fi sora mea. Şi aceasta pentru că, în raport cu relațiile de rudenie, legea interzicerii incestului introduce o antinomie chiar în ideea căsătoriei : ea este, pe de o parte, ceea ce distruge legăturile de rudenie şi, pe de alta, ceea ce le întemeiază. Iar fiecare din aspectele enumerate mai sus trăieşte doar prin celălalt ; suprimați unul şi celălalt va dispărea imediat.

Putem vedea deci că termenii „rude" şi „interzicere a incestului" formează un cuplu indisolubil. Interzicerea incestului nu are sens decît prin raportare la relațiile de înrudire, după cum cele din urmă implică automat primul termen. Cuplul respectiv este în acelaşi timp o triadă ; ea nu funcționează niciodată în absența unui alt termen, cel de „familie". Mai înainte am văzut că relațiile de înrudire nu sînt niciodată izolate sau separate unele de altele. Ele formează totdeauna un sistem coordonat, o arhitectură organizată, adică structura de rudenie. La rîndul ei, structura nu este decît familia, iar familia nu este decît structura de înrudire. Tot ceea ce găsim în plus, tot conținutul ei moral şi social este doar o consecință a structurii, „adaosul" organizării pur formale în ea însăşi.

„Familie", „înrudire", „interzicerea incestului" sînt trei termeni exprimînd aceeaşi realitate, trei aspecte ale unui singur lucru ; familia este structura relațiilor de înrudire ca unitate ; înrudirea este formată din elementele sau materialele ce alcătuiesc structura ; interzicerea incestului este legea care comandă structura şi echilibrul. Astfel că nu putem separa cei trei termeni, exprimînd trei aspecte diferite ale unei singure realități. A izola unul înseamnă a-i distruge pe ceilalți doi.

Dar pentru că toți trei exprimă, prin definiția lor, o realitate pur formală, privată în ea însăşi de orice conținut material, avînd elemente determinate reciproc, fără referire

la nici un atribut anterior în raport cu ele, ei sînt ireductibili, inexplicabili, formează o realitate primitivă, increată. Nu există nici o cale de trecere între ei şi oricare altă însuşire de un alt ordin. Cei trei termeni nu presupun nici o însuşire preexistentă din care ar putea fi deduşi ; ei nu implică nici un scop exterior ce ar putea explica formarea lor.

Datele biologice?... Desigur, ele îi însoţesc peste tot şi totdeauna, dar nu fac decît să le confere o semnificaţie, devenind astfel propriile lor simboluri – după cum am văzut în partea referitoare la teoriile lui Frazer şi Malinowski.

Rolurile sociale îndeplinite?... Nu numai că sînt contingente în raport cu aceşti termeni, dar în plus nu le sînt încredinţate decît fiindcă ei există deja. Dacă nu ar fi acceptate, rolurile respective s-ar putea referi la alte limite, la alte forme de organizare socială. „Republica" lui Platon, tentativele făcute în Uniunea Sovietică de după revoluţie dovedesc din plin acest lucru.

*

*   *

O dată lămurită definiţia interzicerii incestului, nu ne rămîne decît să-i stabilim semnificaţia, fundamentală pentru universul uman. Graţie şi datorită interzicerii incestului omul devine persoană, dobîndeşte un „eu" în raport cu un alt „eu", care devine astfel „alţii" pentru el ; „persoană", „eu", „alţii" sînt termeni sociali, căci nu vrem să vorbim încă despre semnificaţia lor ontologică. Considerîndu-se membru al unei societăţi care-l consideră, la rîndul ei, ca făcînd parte din ea, omul devine, graţie interzicerii incestului, o persoană, are dreptul la statutul social de persoană, iar relaţiile sociale întreţinute cu alţi membri ai societăţii pot să devină relaţii personale, de la „mine" la „altul". Fără această interdicţie, omul nu ar fi, din punct de vedere social, decît un ins izolat în individualitatea lui faţă de un alt ins, necunoscut, la fel ca o piatră faţă de altă piatră, o furnică faţă de altă furnică.

Căci interzicerea incestului dă omului, prin familie şi înrudire, tot ceea ce înseamnă pentru noi termenul de „persoană" : o fiinţă cu un conţinut ; o fiinţă de neînlocuit,

devenită centru în raport cu universul din jur şi capabilă, în sfîrşit, să aibă o relaţie directă cu ceilalţi.

Graţie interzicerii incestului, omul se caracterizează printr-o unică însuşire imanentă, intrinsecă, avînd rolul de a-l preciza faţă de el însuşi, independent de orice scop social – însuşire de rudă, de tată, de mamă, de fiu. Structura de rudenie astfel constituită de interdicţie este singura ordine socială unde omul se găseşte totdeauna în centru, pentru că el poate defini în raport cu el însuşi toate relaţiile de rudenie ce alcătuiesc această structură, şi pentru că poate să le servească totdeauna de centru de referinţă. Deoarece structura de rudenie este singurul ordin unde omul se găseşte totdeauna în centru, ea este de asemenea singurul ordin unde omul ocupă totdeauna un loc numai al lui, fiind de neînlocuit, pentru că el creează locul la care se referă apoi toată structura. În sfîrşit, numai în structurile de rudenie există relaţii directe şi imediate de la un individ la altul, şi relaţii avînd ca scop constituirea unui raport între aceşti indivizi, situarea unora în raport cu ceilalţi.

Toate celelalte structuri sociale definesc omul prin însuşiri exterioare, avînd ca sursă un termen dinafara lui şi faţă de care se găseşte totdeauna într-un raport : el este un muncitor faţă de uzina sa, un soldat faţă de armată, un preot faţă de biserica lui. Astfel că el ocupă în aceste structuri o poziţie invariabil „periferică“, situată pe o circumferinţă avînd un centru drept scop, un centru ce organizează şi comandă structura. Scopul respectiv serveşte de centru de referinţă pentru structuri, iar indivizii umani există doar în funcţie de locul asigurat de scop prin intermediul structurilor. Iată de ce ei sînt interschimbabili şi pot fi înlocuiţi de alţi indivizi capabili să le ocupe locul. Şi tot din această cauză nu există, în cadrul structurilor, relaţii directe şi imediate între oamenii ce le formează. Toate relaţiile posibile între oameni prin intermediul scopului nu se constituie decît în funcţie de el. Şi ele se constituie nu pentru a crea raporturi între oameni, ci pentru a răspunde unei sarcini definite şi precise, comandată de scopul respectiv.

Astfel că există două tipuri de structuri sociale din care iau naştere două tipuri diferite, specifice, de societate : structurile de înrudire organizate de legea interzicerii

incestului, formînd societățile familiale ; şi structurile constituite în funcție de sarcinile asumate şi îndeplinite de membrii acestora, adică toate societățile non-familiale, pe care le vom numi societăți funcționale. Ultimele se compun din oameni-indivizi, iar primele din oameni-persoane. Cele două tipuri de societate formează două axe fundamentale pentru structura globală a societății umane. Cele două axe se întrepătrund şi se juxtapun. Grație juxtapunerii, o societate familială poate fi în acelaşi timp şi o societate funcțională ; iar familia, pe lîngă conținutul formal, are şi un conținut material format din sarcini economice, culturale, politice etc., sarcini neincluse în primul tip de conținut. Iată de ce, din punct de vedere formal, familia nu este o celulă socială, primitivă, un model al societății întregi, chiar dacă ea a stat, din punct de vedere istoric, la originea organizării sociale.

Ar fi interesant să ilustrăm prin exemple imposibilitatea omului de a concepe concret noțiunea de persoană, indisolubil legată de familie, în afara universului familial. Din lipsă de timp, vom analiza aici doar expresia „născută“, folosită încă în mediile aristocratice. Cînd se vorbeşte de cineva „născut“ în aceste medii, se înțelege că e vorba despre o persoană cunoscută prin familie, prin relațiile de înrudire, posibile sau efective, existente între noi şi persoana în cauză. La polul opus, cineva care nu este „născut“ este considerat în afara universului uman, al lumii familiale, deoarece nu are un loc al lui, bine stabilit.

Am putea remarca acelaşi lucru atunci cînd vorbim despre cîteva expresii analoage : „om de lume“, „univers familial“, sau despre noțiuni precum „străin“, „sclav“, dacă ne referim la povestirile fantastice ale popoarelor primitive şi la legendele populare.

Credem că tot în această direcție ar trebui căutat sensul recomandărilor de care vorbeşte Lévi-Strauss, asociate, la cele mai multe popoare arhaice, cu interzicerea incestului, cu forme foarte variate, reductibile la trei modalități principale : 1) exogamia propriu-zisă, adică lărgirea interdicției la un întreg grup social, unde interdicția nu este însoțită de nici o recomandare precisă, în afară de cea referitoare la căsătoria în afara grupului, ai cărui membri pot să nu fie legați prin legături de rudenie sau să fie legați

numai prin legături îndepărtate şi dificil de reperat ; 2) sistemul de clase unde exogamiei unui grup îi corespunde endogamia a două sau mai multe grupuri legate între ele ; în acest sistem, interdicţiei îi corespunde o recomandare referitoare la o anumită clasă de parteneri posibili ; 3) în sfîrşit, sistemul desemnînd relaţiile de înrudire referitoare la unirea unor posibili parteneri, printr-o modalitate bine cunoscută de căsătorie, cea între verişori încrucişaţi, îndelung studiată de sociologi.

Pentru Cl. Lévi-Strauss, toate aceste sisteme se explică prin ceea ce el numeşte „principiul reciprocităţii", care îndeamnă omul să caute contactul şi prietenia cu ceilalţi într-un schimb reciproc de daruri şi servicii. Din cauză că, pentru popoarele arhaice, femeile erau bunul cel mai preţios – datorită unor raţiuni mai ales economice –, serviciile cele mai apreciate constau în schimbul de femei, unde principiul respectiv îşi manifestă cel mai bine forma şi utilitatea. Astfel, toate sistemele de recomandări pozitive asupra căsătoriei nu ar avea alt scop decît asigurarea schimbului şi circulaţiei femeilor între grupurile primitive sub cea mai bună formă posibilă, prin jocul unor mecanisme savante. Analizînd minuţios mecanismul ce reglează combinaţiile posibile de parteneri în sistemul căsătoriei între verişori încrucişaţi, Cl. Lévi-Strauss arată că doar acest sistem satisface cel mai bine exigenţele schimbului armonios de femei, pe cînd căsătoria între verişori paraleli duce imediat la un impas, şi că doar astfel poate fi rezolvată o enigmă atît de redutabilă prin arbitrarul ei exterior.

Am dori ca sistemul căsătoriei între verişori încrucişaţi să poată fi interpretat în acest fel. Am dori ca popoarele primitive să aibă un circuit constant de schimburi şi daruri reciproce. Am dori foarte mult ca femeile să participe la ele şi să constituie marfa cea mai preţioasă. Însă tot nu se explică de ce popoarele respective simt imperios nevoia să facă schimburi. Mai ales cînd acestea prezintă la fel de puţin interes economic precum în cazul schimbului unui număr egal de femei între două grupuri. Fără îndoială, Cl. Lévi-Strauss ne-ar răspunde că pentru aceste popoare a nu fi prieten înseamnă a fi duşman, că darurile reciproce sînt un gaj al prieteniei şi că dăruirea unei femei garantează

prietenia cea mai sigură, prietenia prin excelență, sau prietenia pur şi simplu.

Dar tocmai aici rezidă, credem noi, fondul problemei, şi cheia sa. Dacă pentru popoarele arhaice dăruirea unei femei întemeiază o legătură unică şi cu adevărat solidă, o prietenie sigură, lucrul se explică prin faptul că pentru ele nu există, de fapt, alte legături în afara celor fondate pe relații familiale. Şi lucrurile stau aşa pentru că lumea cu adevărat umană, universul natural al omului, nu se întinde mai departe de familia sa, de legăturile de rudenie ce-l unesc cu alții. În afara acestui univers există o lume străină şi necunoscută, non-umană, o lume plină de amenințări şi de teamă. Astfel se explică faptul că, pentru popoarele primitive, absența legăturilor familiale – după cum demonstrează şi Cl. Lévi-Strauss cu exemple extrem de convingătoare – defineşte ostilitatea şi nu indiferența ; că societatea funcțională se suprapune, la aceleaşi popoare, societății familiale, că există la ele un paralelism foarte riguros între cele două societăți, contrastînd radical cu civilizația noastră, unde, ca un fel de consecință, interzicerea incestului nu este însoțită de nici o recomandare pozitivă, lăsînd prin urmare omului libertatea alegerii unui număr infinit de parteneri posibili, făcînd ca lumea întreagă să devină o mare familie.

(1951)

# SOCIETATE, CULTURĂ, CIVILIZAȚIE

(Schiță de interpretare semantică a noțiunilor de...)

Are cercetarea practică din științele sociale motive de îngrijorare datorate unei reflecții pur teoretice? Poate că da, poate că nu... Dacă ne permitem aici o ambiguitate, o facem pentru că ar trebui ca reflecția teoretică să fie îngrijorată mai întîi pentru ea însăși : ar trebui ca ea să facă dovada unui minim de exigență în privința fineții și rigorii analitice, fără de care nu poate exista un eșafodaj teoretic demn de acest nume. Nu vorbim aici despre reflecțiile ce vizează conceptele de „societate“ și de „cultură“, aplicate adesea chiar în detrimentul lor, noțiuni cheie pentru științele sociale, sau cel puțin pentru două dintre ele : sociologia și antropologia culturală. Ceea ce poate fi reproșat acestor reflecții este nu faptul că slujesc drept pavăză atîtor obiecții – cine le poate evita? –, ci că le descurajează pe toate, cu doar cîteva excepții, din cauza incredibilei confuzii în care operează[1].

De unde vine acest Babel conceptual?[2] În cazul conceptului de societate, cuvîntul însuși este o problemă :

---

1. G. GURVITCH a supus unei critici acide și salutare un mare număr din aceste confuzii. A se vedea, de exemplu, *Vocation actuelle de la Sociologie*, ediția a doua, Paris, 1957, cap. III ; și *Concept des Structures Sociales*, în *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955, vol. 19, pp. 3–44.

2. Confuzii ce nu reprezintă decît un rău parțial în cazul lucrărilor mai empirice, unde o noțiune generală, echivocă și „subțiată“ este inevitabil urmată de descrieri desemnînd *hic et nunc* orice ambiguitate ce ar putea fi conținută în ele, suscitînd astfel o ambiguitate și mai mare. Dar în cazul teoriei pure, unde ne situăm doar în planul generalului, ambiguitatea este fatală.

limba nu dispune decît de un termen acolo unde ar mai trebui cel puțin trei[3]. În cazul termenului de cultură, realitatea totdeauna schimbătoare a acestui fenomen țese o mie şi una de mreje înşelătoare. Însă explicația nu este suficientă. Ea ar putea eventual să lămurească fenomenul în cazul unor analize fugitive, aşteptînd să treacă la „altceva". Trebuie să mergem mai departe acolo unde ele se bucură totuşi de atenția şi efortul autorilor. Nu de partea obiectului, ci a subiectului, a opțiunilor şi preferințelor mai mult sau mai puțin conştiente. Or, aici, confuzia este profitabilă, chiar „funcționabilă" : prin estomparea într-un halou de imprecizie a distincțiilor pe care o analiză mai exactă, dar mai puțin solidară social cu obiectul său, ar risca să le dezvăluie, se ajunge la escamotarea contradicțiilor şi conflictelor interioare, inerente bazelor realităților socio-culturale[4].

Nu trebuie ca săgețile trase în grădinile altora să semene la rîndul lor confuzie. Scopul studiului de față nu este polemica ; este deprimant, steril şi... extrem de pretențios ca spațiu tipografic ; ar trebui să opunem unor sute şi sute de pagini tot atîta spațiu polemic. Scopul nostru este, mai întîi, schițarea unei descrieri formale şi concise, dar netrunchiate, a acestor trei fenomene sociale, cele mai generale şi mai universale : societate, cultură, civilizație ; apoi degajarea conexiunilor ce le unesc. Iar dacă folosim aici cercetări şi analize ale anumitor autori, ele apar mai degrabă în concluzii şi nu în premise : prin sublinierea notelor de acord principale şi prin analiza mai largă a dezacordurilor.

---

3. „Cel puțin", căci mulți autori folosesc simultan patru sau cinci sensuri diferite ale acestui cuvînt. E vorba totuşi de diferențe subsidiare şi nu fundamentale.
4. Opera unui Talcott PARSONS constituie un exemplu frapant al neînțelegerii unei sociologii a societății şi a culturii, fondată pe opțiuni sociale şi inconştiente — e doar o bănuială, căci bunăvoința autorului nu poate fi pusă la îndoială.

## Societate-mediu, societate de fapt (prin convenție)

Vocabula „societate“ seamănă un pic cu o pădure ce ascunde arborii : un singur cuvînt, am spus, pentru trei realități sociale fundamental distincte, constituite de trei tipuri diferite de raporturi sociale – diferență nu de intensitate, ci de natură. Dintre ele, cea mai universală este concomitent cea mai „primitivă“, cea mai originară, atît prin ordinea logică, cît şi ca obiect al experienței. Experiență infra- sau pre-ştiințifică, fiind vorba de ceva propriu oricărui om ce ia cunoştință de lumea înconjurătoare şi de condițiile generale ale existenței lui în afara propriei persoane. Un adolescent sau chiar un copil trăiesc adesea această experiență a societății ca mediu ambiant şi specific, unde ființează şi evoluează toți oamenii.

Ca mediu ambiant, ea formează peisajul social al fiecărui om pe care-l înconjoară, la fel cum „lumea“ determină planul raporturilor fizice : este o matrice, dar şi o totalitate a tuturor experiențelor celorlalți – experiențe trecute, prezente şi viitoare. Realitate ce înglobează toate raporturile sociale, dar şi realitate înglobată în ea însăşi : din punct de vedere social, Ego-ul nu poate să o părăsească, la fel cum nu poate ieşi fizic din Lume. Nu există un „dincolo“ al societății, în afară poate de lumea infra – cea a animalelor sau a „copiilor sălbatici“ – sau de cea supra-umană – a zeilor, spiritelor şi morților.

Ca mediu specific, ea provine din mediul fizic, „monden“, formînd o realitate de un alt tip, nu numai pentru că e constituită din indivizi de aceeaşi speță, dotați cu cultură – ceea ce nu desemnează decît proprietatea sa morfologică, „statică“[5], ci şi pentru că ea constituie un mediu de interacțiune[6], adică de schimburi intenționale,

---

5. Proprietate care, deşi pune accentul pe omogenitatea de natură între mediu şi Ego, nu ar transforma termenul „societate“ decît într-o simplă formă redundantă a celui de „umanitate“, însă nu şi pentru mediul său monden.

6. O „interacțiune semnificativă“, ca să adoptăm limbajul lui P. A. SOROKIN (*Society, Culture and Personality*, New York, 1947, p. 40), sau o „acțiune“, cu sensul acordat de M. WEBER în *Wirtschaft und Gesellschaft*. Deşi foarte

mediate de limbaj : limbaj articulat, în aceeaşi măsură gestual, afectiv, ritual etc.[7]. Dar a spune „mediu de schimb" înseamnă, pe de o parte, că societatea nu este un mediu inert, aflat într-o stare de entropie, ci o realitate fundamental dinamică ; nu este o stare, ci un proces[8] ; pe de altă parte, că nu există la fel ca un lucru, ci ca o realitate concretă şi individuală, nefiind totuşi o entitate pură şi raţională,

---

răspîndit în sociologia americană, termenul de interacţiune a produs acolo veritabile furtuni. El nu este totuşi nepotrivit, cu condiţia să fie folosit cu precauţie şi să-i fie precizată semnificaţia (a se vedea nota următoare). Trebuie deci ca el să fie precizat şi redus la raporturile active interumane. Altfel devine atît de general încît nu mai are nici o utilitate.

7. Orice interacţiune socială implică un schimb reprezentînd o relaţie între doi termeni-subiecţi (individuali sau colectivi) legaţi printr-un termen mediu ce este obiect al relaţiei : schimb de conţinut (lovituri sau gloanţe, cuvinte, mărfuri, sentimente etc.) ; relaţie orientată dinspre Ego spre Alter (şi, deci, dinspre Alter spre Ego etc.). Deoarece conţinutul relaţiei subsumează totdeauna un mesaj mergînd dinspre emiţător spre receptor. Mesajul informează Alter-ul asupra intenţiilor Ego-ului cu el, altfel spus despre natura raportului propus (sau impus) de primul celui de-al doilea. „Văd pe cineva venind spre mine cu pumnul ridicat" ; stabilit în funcţie de această informaţie, răspunsul Alter-ului va fi, o dată primită informaţia, decis în ordine inversă, de la el spre Ego : „Mă pregătesc de luptă sau o iau la sănătoasa". (Infirmare pozitivă sau negativă : cea din urmă semnificînd decizia mea de a întrerupe relaţia, de a o rupe, ceea ce se întîmplă fie cînd adversarul obţine victoria, fie cînd reuşesc să evit lupta prin fugă). La rîndul lui, răspunsul ce informează Ego-ul determină relaţia cu Alter-ul, şi tot aşa... Societatea-mediu formează aşadar, graţie schimburilor, o structură relaţională asimetrică (orientarea face aici posibilă inversarea termenilor) şi o structură diacronică organizată şi dezvoltată în timp (schimbul solicitînd succesiunea).
Această scurtă analiză a fenomenului de schimb coincide cu cea a lui G. GRANAI (*Communication, Langage, Société*, în *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1957, vol. 23, pp. 97–110), mai puţin în generalizarea conţinutului schimbului, în care el nu vede decît limbaj (sau conţinut al „comunicării", comunicare şi schimb, distingînd totuşi între cele două concepte — v. studiul meu „Les Caractéristiques formelles de l'habitat dans les sociétés nomades, sédentaires et industrielles", în *Cahiers d'étude des Sociétés Industrielles et de l'Automation*, 1964, n° 6, p. 204 — eu nu văd aici posibilitatea de disociere a celor doi termeni : nu există raport social fără schimb). Dar diferenţa de perspectivă a acestor două studii este suficientă pentru a explica, mi se pare, divergenţele.

8. Ea este „societatea în act" a lui G. GURVITCH (*Le Concept des Structures Sociales*, în *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1955, vol. 19, p. 7) care nu poate subzista ca „operă" nici un minut fără intervenţia „actului" ; sau încă, „sistemul de relaţii sociale" al lui R. M. MACIVER (*Society, a Textbook of Sociology*, New York, 1947, ediţia a noua, p. 46), care „creşte şi evoluează în acelaşi timp cu atitudinile şi interesele variabile ale membrilor săi".

un simplu agregat de indivizi[9], ci un cîmp relațional structurat şi unificat prin circuite de schimburi, constituite ele însele de vectori orientați (vezi nota 7) care o parcurg, o „împrejmuiesc“ din toate părțile şi în toate sensurile, asigurîndu-i coeziunea internă. „Din toate părțile“ în fapt şi prin definiție. În fapt, deoarece cu cît cunoaştem mai bine istoria diverselor grupuri sociale (geografice, etnice, culturale etc.), cu atît ne dăm seama mai exact de întinderea şi amploarea schimburilor între grupuri[10]. Ele ignoră complet visul comunităților închise în ele milenii întregi[11].

Prin definiție, deoarece societatea-mediu este constituită din totalitatea raporturilor sociale trecute, prezente şi viitoare (ea fiind o realitate esențial diacronică, v. nota 7), fiindcă o grupare total izolată, ruptă de orice schimb ar rămîne pentru noi complet necunoscută ; chiar dacă ea ar exista, ar fi pentru noi la fel de ireală ca marțienii : n-am putea nici măcar să formulăm conceptul, afară de cazul cînd ar fi vorba de ceva complet imaginar, ca o stea fără lumină.

Cîmp relațional, compartimentat şi unificat dintr-o parte în alta de raporturi sociale, societatea e unică, la fel ca lumea, în planul naturii : este societatea, şi nu una dintre societățile existente sau posibile ; societate, deci, nelimitată (nu există limite acolo unde nu există realități de acelaşi ordin, susceptibile de limitare reciprocă)[12]. Numai şi numai

---

9. După cum afirmă M. J. HERSKOVITS (*Les Bases de l'Anthropologie Culturelle*, Paris, 1952, p. 20), care tratează societatea umană ca pe o „...concretizare (?.. ) a seriei de ființe umane aparținînd unui grup“, sau, după cum susține O. OPPENHEIMER, care „concretizează“ la rîndul lui în societate „o multitudine de oameni cu influență asupra mea“. (*Two Concepts of Society*, în *The Journal of Social Psychology*, II, 1961, vol. 53, p. 138).

10. Ilustrată de istoria tutunului la eschimoşi, ei primindu-l nu de la vecinii apropiați, indienii (cu aceştia întrețineau de altfel schimburi multiple), ci din Siberia, via Europa şi China. (A. LEROI-GOURHAN, *Ethnologie des Sociétés Agricoles*, curs al F.G.E.L., 1958-59, fasc. 1).

11. După cum crede L. THOMPSON (*Societal System, Culture and the Community*, în *Sociologus*, 1956, vol. 6, p. 26) ; el spera să găsească aici „condiții de laborator“ pentru a le studia.

12. Este chiar tipul de societate descrisă de B. de JOUVENEL (*Société*, în *Revue Internationale de Philosophie*. „Société : Contribution au Dictionnaire International des Termes Fondamentaux de la Philosophie et de la Pensée Politique“, 1960, vol. 55, p. 53) atunci cînd defineşte societatea modernă ca pe o rețea de linii de navigație, de drumuri, de căi ferate „... care conține un corp

societatea „globală" – cea mai globală dintre toate societățile globale – ne furnizează conceptul de „interacțiune" socială, atît de folosit și supralicitat de sociologia americană. Ceea ce rămîne discutabil aici este însă nu propensiunea spre utilizarea lui abuzivă, ci iluzia referitoare la virtuțile sale operatorii în domeniul societăților umane, care conduce la construirea acestui tip de societăți plecînd de la conceptul respectiv[13].

Dar unde pot fi găsite limitele capabile să departajeze interacțiunile sociale? În frontierele administrative sau politice? Fără a mai vorbi de războaiele pe care interacțiunile „au rolul" de a le suscita, și care, se pare, reprezintă una dintre formele lor cele mai caracteristice ; cu ce au împiedicat ele schimburile de tot felul dintre populațiile aflate în interacțiune? (De exemplu populațiile de frontieră, locuind pe o parte a graniței și lucrînd în cealaltă). Sau interacțiunile efectuate în cursul călătoriilor de comercianți, misionari, aventurieri etc.? În frontierele culturale? Presupunînd că ele există, că există culturi formînd ansambluri discrete, ele au nevoie să comunice. Nu dinspre obiectul lor, ci dinspre subiect – nu vasele de lut sau cutumele se schimbă, ci oamenii care fac schimb cu ele –, grație

fără contururi ferme... fără nici o frontieră" și cînd afirmă că ea nu există ca „individ", ca un „tot" (ibid., pp. 53–54). Nu voi adăuga aici decît o restricție și o lărgire a tezei : drumurile etc. aparțin societății, dar nu o constituie ; observația autorului nu este aplicabilă numai societății pur și simplu ; fixarea de frontiere spațiale și temporale pentru interacțiunile sociale este de asemenea arbitrară. „Societatea modernă" nu formează decît o unitate delimitată prin convenție în societatea totală.

13. A se vedea de exemplu P. A. SOROKIN (*Society, Culture and Personality*, New York, 1947), societatea fiind pentru el „...totalitatea personalităților în interacțiune" (p. 62) ; R. M. MACIVER (*Society, a Textbook of Sociology*, New York, 1947), pentru el societatea fiind constituită din sistemul global al relațiilor sociale – autorul înlocuiește termenul de interacțiune cu cel de relație (p. 143 ; cei doi autori de mai sus vorbesc de o societate, în ciuda articolului hotărît) ; T. PARSONS (*The Social System*, Glencoe, 1951), „sistemul social" fiind pentru el „... pluralitatea actorilor individuali ce interacționează între ei" (p. 5) ; L. MENDIETA Y NUNES (*Théorie des Groupements Sociaux suivie d'une étude sur le Droit Social*, Paris, 1957) care vorbește de societate ca despre „... un ansamblu de indivizi sau agregate de indivizi trăind în interrelații spirituale și materiale constante [?]" (p. 145) ; W. A. ANDERSON & F. S. PERKER (*Society : Its Organisation and Operation*, Princeton 1964), la ei societățile fiind „... sisteme... ce ne leagă prin interacțiuni" (p. 6).

interacțiunilor colective sau individuale. Se întîmplă ca interacțiunile dintre reprezentanții a două culturi diferite să ridice probleme de înțelegere, dar cele din urmă sînt posterioare celor dintîi.

Orice am face, ne vom găsi totdeauna în fața unei contradicții : a defini o societate avînd drept criteriu interacțiunea înseamnă a ajunge inevitabil în fața unei societăți perfect închise, privată de orice contact cu cel puțin o alta (căci o alta ar fi suficientă pentru ca grila de interacțiuni să nu cunoască discontinuitatea) ; nu am ști așadar nimic despre această societate, pentru că ea nu ar fi încă descoperită. (Din păcate, ea ar înceta atunci să formeze o unitate).

Nu există oare un artificiu ce ne-ar permite să scăpăm de această funestă consecință? Există unul ce subsumează toate construcțiile enumerate, cel al frecvenței interacțiunilor : „O societate este un grup de oameni care întrețin între ei mai multe relații decît cu alți oameni“[14]. Artificiu ce pune mai multe probleme decît rezolvă. Ce sens trebuie să acordăm termenilor „mai multe“? Mai multe interacțiuni fizice – toate locurile suprapopulate devenind astfel societăți prin excelență –, verbale, rituale, afective sau de altă natură? Și cum să comparăm cantitativ diversele tipuri de interacțiune pentru a obține un indice corectat? În ce societăți ar trebui să plasăm atunci grupurile sociale sau indivizii însărcinați cu întreținerea de raporturi cu „străinătatea“ : comercianții, diplomații, misionarii, agitatorii politici, propagandiștii ideologiilor etc.? În afara confuziei create, criteriul în discuție conduce, pe de o parte, la reducerea oricărei societăți la procesele în derulare ale raporturilor interindividuale, adică la „supra-activare“ și la considerarea agitației sociale (în sensul general și nu politic) drept unul dintre cei doi indici ai realității oricărei

---

14. C. KLUCKHOHN (*Initiation à l'Anthropologie*, Bruxelles 19 ??, p. 33) ; frecvența sau contrariul ei, izolare : a se vedea de exemplu G. P. MURDOCK (*Social Structure*), New York, 1949, pp. 82–83 și L. THOMSON (*Social System, Culture and the Community*, în *Sociologus*, 1956, vol. 6, pp. 18–28).

societăți[15] ; pe de alta, la căutarea celui de-al doilea indice în gradul izolării în raport cu alții ; cu cît o societate este mai închisă, mai repliată asupra ei însăși, adică cu cît sînt mai reduse schimburile cu ceilalți, cu atît este mai reală ca societate. Ajunşi aici, putem considera poziția lui R. S. LYND[16] drept consecventă cu ea însăşi, căci el afirmă că a spune individ înseamnă a spune cineva care trăieşte în interacțiune cu alți indivizi – ceea ce este perfect adevărat –, eliminînd din clasica triadă a sociologiei americane – individ (sau personalitate), societate, cultură – termenul de societate, lipsit de orice utilitate operatorie.

Alți sociologi procedează diferit, ocolind pur şi simplu problema. Deoarece interacțiunea nu poate conduce spre societăți, acestea sînt considerate ca deja formate : grupări teritoriale, naționale, politice, culturale. Din două lucruri însă, unul trebuie să existe : ori se pleacă de la conceptul de interacțiune, şi atunci se merge pînă la capăt, pînă la societatea-mediu, singura pentru care conceptul este pertinent (numai prin precizarea sensului şi conținutului). A rămîne aici înseamnă a asculta de imperativele practicii, şi nu de exigențele teoriei : oprirea este dictată nu de obiect, ci de punctul nostru de vedere asupra lui. Lucru care se întîmplă atunci cînd, în efectuarea unei anchete, nu luăm în considerare decît interacțiunile circumscrise unui cîmp delimitat : atelierul unei uzine, o mulțime (pe stadion sau altundeva), nişte salariați, un sat, un „public“ etc. Extensia societății în discuție este decisă de o convenție de stabilire, ea devenind astfel o societate în fapt. (De altfel, aproape întotdeauna e vorba de un criteriu diferit de interacțiune : atelier, stadion, salariu etc.).

Ori folosim din start un alt concept : cel de societate ca unitate teritorială sau culturală etc. Dar atunci conceptul de interacțiune nu mai este pertinent, nu mai este operațional, devenind inutil (principiul „briciului“ lui OCKHAM). Metodă care are avantajul coerenței şi al economiei mijloa-

---

15. Este adevărat că „densitatea“ socială a societății-mediu constituită din interacțiuni este proporțională cu frecvența şi intensitatea acestora. Dar nu același lucru se petrece cu celelalte două tipuri de societate, după cum vom vedea mai încolo.

16. *Knowledge for what* ?, Princeton 1948, ediția a şasea.

celor – virtute de căpătîi a oricărui demers teoretic – şi care permite, în plus, distingerea societăţii-mediu (cea a interacţiunilor) de toate celelalte societăţi posibile, obligînd la elucidarea prealabilă a conţinutului conceptelor folosite, precum şi la distingerea clară a diferitelor tipuri de societate[17].

La rîndul lor, aceste confuzii se repercutează asupra analizei conceptului de interacţiune sau chiar a celui de acţiune pur şi simplu. În ultimul se caută virtuţi ce nu-i aparţin, ele fiind caracteristice grupărilor sociale menţionate mai sus (cu preţul unor mari restricţii, după cum vom vedea imediat) : capacitatea de a forma sisteme prin „integrarea valorilor comune"[18]. Astfel ar fi înlăturată, conform teoriei lui T. PARSONS, problema „dublei indeterminări"[19] care ar avea un alt rol în cadrul raporturilor sociale, făcînd interacţiunile noastre stabile şi determinate. Despre ce lume vorbeşte autorul citat? În nici un caz despre lumea sublunară ce ne aparţine. Cu siguranţă, R. DAHRENDORF nu s-a înşelat : trebuie să fie vorba de o „teorie generală a acţiunii", aplicabilă în domeniul utopiei[20]. Căci stabilitatea şi determi-

---

17. După cum procedează autorii citaţi anterior, incapabili să distingă o grupare teritorială de o grupare etnică, acestea două de o grupare naţională, toate trei de o grupare politică, toate patru de o grupare culturală. A se vedea de exemplu W. A. ANDERSON & F. B. PARKER (*Society : its Organisation and Operation*, Princeton, 1964) ; T. PARSONS, E. SHILS, K. D. NAEGELE, J. R. PITTS (*Theories of Society*, Glencoe, 1961) ; L. MENDIETA Y NUNES (*Théorie des Groupements Sociaux...*, Paris, 1957) ; L. THOMPSON (*Societal System...* în *Sociologus*, 1956, vol. 6, p. 18–28).

18. T PARSONS, *The Structure of Social Action*, Glencoe, 1949, p. 768.

19. Idem, *The Social System*, Glencoe, 1951, p. 10.

20. *Out of Utopia*, în *The American Journal of Sociology*, 1958, vol. 64, n° 2, pp. 115–127. În acest studiu incisiv, autorul demonstrează că schimbările efective interpretate ca „deviaţii" (devieri) în raport cu sistemul echilibrat, singurul „normal", devin inexplicabile prin folosirea construcţiei ideologice edificată de T. PARSONS şi epigonii lui, în care toate procesele sociale derivă de la conceptul de „sistem stabilizat". Sarcină anevoioasă şi confuză : „Devierea se produce dacă individul devine anormal (patologic) (sic!) sau dacă, printr-o altă sursă oarecare (rămasă, fireşte, nespecificată), o altă perturbare se insinuează în sistem" (PARSONS, ibid., p. 252). Cu alte cuvinte, „ea se produce din motive necunoscute şi incognoscibile sociologic" (p. 120). Iar autorul adaugă : evitînd datele critice ale experienţei, sociologii au cercetat şi au întărit conservatorismul atît de puternic al lumii intelectuale de astăzi. Nu este vorba de conservatorismul militant, ci de cel de suficienţă (of complacency), situîndu-se astfel de partea statu quo-ului. Ce dramatică lipsă de înţelegere a eforturilor lui M. WEBER de a separa vocaţia politică de cea ştiinţifică a sociologiei (p. 124)!

narea nu pot fi găsite pe pămînt decît în statistici, şi nu în interacţiunile reale[21]. Revoltele din New York şi Los Angeles, crimele rasiale din Sud, acţiunile teroriste ale vietnamezilor sau cele ale O. A. S. din Franţa sînt interacţiuni stabile şi determinate? Şi toate conduitele noastre, nu sînt ele afectate în general de un coeficient de nesiguranţă – adică sînt aleatorii –, datorită cunoaşterii complete sau insuficiente a valorilor conştiente sau inconştiente – adică a intereselor – ce dictează conduitele altora? Sau pentru că ştim că ele sînt diferite, ba chiar total sau parţial opuse conduitelor noastre? Sau, în sfîrşit, pentru că accidentul – în sensul larg al termenului – introduce în istoria noastră (personală sau colectivă) un coeficient permanent de aventură (nu în sensul moral al termenului, secundar de altfel, ci în sensul său primar, ontologic : ceea ce nu poate fi determinat, neavîndu-şi sursa în natură ; pentru ceea ce ne interesează, natura valorilor care ne dictează conduitele), toate acţiunile sociale devenind aşadar întîmplătoare?

Dacă, totuşi, aceste interacţiuni[22] sînt efectuate, în anumite cazuri[23], în interiorul „sistemelor de acţiune“, ducînd astfel la determinarea caracterului „sistematic“ al sistemului – şi implicit al structurii interacţiunilor –, asistăm nu la „integrarea valorilor comune“[24], ci la un fapt politic : este vorba de un exerciţiu al puterii care le organizează în sistem, căci numai el dispune de constrîngerea şi violenţa „legale“, incontestabile prin mijloace eficace. Nu valorile comune, ci constrîngerea, însoţită de violenţă atunci cînd e cazul, impune o structură între albii şi negrii din Statele Unite, între colonizaţii şi colonizatorii de pe Vechiul Continent, între guvernaţii şi guvernanţii din Rusia bolşevică.

---

21. Din punct de vedere statistic, jucătorul de casino pierde în medie o anumită sumă de bani în profitul băncii. Însă nu e vorba de jucătorul real : acesta poate cîştiga sau pierde o avere.

22. Adică acolo unde sînt determinate de un ordin de drept şi nu doar de fapt, ca în cazul războaielor, revoltelor, şi chiar al interacţiunilor derulate pe un teren „neutru“, între doi indivizi sau grupuri de indivizi aparţinînd unor societăţi diferite.

23. De exemplu, cele caracterizate de existenţa unei societăţi police şi a unui stat, căci la ele se gîndeşte, fără însă a le numi, T. PARSONS.

24. T. PARSONS, *The Structure of Social Action*, Glencoe, 1949, p. 768.

Constrîngere mai mult sau mai puțin formală, mai mult sau mai puțin „apăsătoare" : de la cea aproape „neobservată" – exercitată în Suedia, de exemplu – pînă la cea extremă, care impunea o structură interacțiunilor sociale din „Marele Reich" al anilor 1938–45[25].

## Societate de drept

Cazul colectivității politice despre care tocmai am discutat ne conduce spre un nou tip de societate : societatea de drept. Tip ce conține el însuşi o întreagă gamă modală de societăți diverse, de la cele simple şi elementare formate din familii[26], trecînd prin societățile inițiatice, sportive, savante, firme comerciale, partide politice, sindicate etc., pînă la societățile extrem de complexe şi cvasi „totale" – „definitive" ar fi mai potrivit –, cele politice[27] şi ecleziastice[28].

Oricît de diverse ar fi, toate aceste societăți constituie sisteme simple – în opoziție cu societatea-mediu şi deci cu societatea prin convenție – şi chiar sisteme organizate formal[29] : ele posedă toate un statut care le determină forma

25. Şi acolo, conținutul (şi ce conținut!) intereselor personale ale actorilor era „... organizat în jurul instituțiilor sociale" — după cum susține T. PARSONS (*Essay in Sociological Theory pure and applied*, Glencoe, 1949, p. 211).

26. Dar nu din familie, în mod sigur o instituție, nu însă o societate (Vezi n° 31).

27. Nu are importanță aici dacă acestea sînt identificate cu statul, aşa cum se procedează curent, sau distincte (pe bună dreptate, credem noi) după cum susțin G. GURVITCH (*Essais de Sociologie*, Paris, 1938, p. 60) şi J. MARITAIN (*L'homme et l'Etat*, Paris, 1953, pp. 9–11).

28. Gamă susceptibilă, la rîndul ei, de o tipologie sau de tipologii multiple — societăți facultative sau obligatorii, exclusive sau nu mutual, temporare sau permanente, multi- sau uni-funcționale etc. —, dar care nu constituie obiectul de analiză al studiului de față. Să adăugăm că termenul „definitive" ni se pare mai potrivit decît cel de „totale" deoarece desemnează mai precis obiectul societăților politice şi ecleziastice, acela de a prelua interesele ultime ale omului, fie pe plan terestru — temporal, fie pe plan supraterestru — spiritual.

29. „Organizate" şi nu numai „structurate" ; deşi nu formează un sistem, cel puțin nu acolo unde „sistem" ar echivala impropriu cu „totalitate", societatea-mediu este, şi ea, structurată de circuite de schimb. Sîntem întru totul de acord cu

de societate. „Societate" implică „statut" ex- sau implicit, tradițional sau scris, afirmă cu justețe G. DAVY[30]. Este membru al unei societăți de drept cel supus (sau cel care se supune) statutului, ansamblului normelor și prescrierilor sale, precum și sancțiunilor instituționale prevăzute în cazuri de indisciplină[31].

Astfel deci că raportul social de prim ordin într-o societate de drept constă într-un raport stabilit între un individ și statutul societății, și nu într-un raport interindividual, așa cum se întîmplă în societatea-mediu. Statutul

---

G. GURVITCH cînd, criticînd conceptul american de „informal organization", insistă asupra necesității unei distincții între „structură" și „organizare", confundate de un MURDOCK, un PARSONS, un MARION, un LEVY jr. (*Le Concept de Structure Sociale*, în *C. Int. de Soc.*, 1955, vol. 19, pp. 9–10).

30. *Sur la Notion de Communauté Sociale*, în *L'Année Sociologique*, seria a treia, 1957–58, pp. 133–136.

31. Termenii de „statut", „structură", „instituție" au fost atît de vehiculați încît pot să însemne astăzi orice. Fiindcă nu putem insista asupra lor, vom încerca să le precizăm sensul cît mai concis cu putință.
„Statut" înseamnă, cel puțin în acest studiu, nu particularitatea unei structuri oarecare, ci un ansamblu de reguli și prescripții organizînd formal o organizație — o instituție sau o societate — și a cărui încălcare presupune sancțiuni de natură juridică. Este astfel impropriu — și foarte semnificativ pentru devalorizarea cuvintelor de astăzi — să se spună, de exemplu, că un artist, prin natura meseriei lui, sau un țăran, din același motiv, se bucură în societate de un „statut" de artist sau de țăran. Mult mai simplă ar fi adoptarea termenilor „situație" sau „condiție" (condiția putînd da naștere unui sau unor statute : un țăran poate, ca țăran, să aibă un statut deosebit în ceea ce privește baremurile de impozitare, cotizațiile la Asigurările Sociale sau listele administrative cu categorii profesionale).
Nu este suficient ca o instituție să fie „instituită" pentru a exista ca atare, după cum afirmă DURKHEIM (*Préface à la 2ème édit. des Règles de la Méthode Sociologique*, și, după el, MAUSS & FAUCONNET (*Grande Encyclopédie Française*, 1901, art. „Sociologie"), trebuie ca ea să aibă un statut. S. BERNARD are dreptate cînd scrie că acolo unde felul de a saluta o femeie, tehnica de fabricare a năvoadelor, stereotipurile conversațiilor (ce timp frumos!), pe scurt, tot ceea ce este tipic într-o cultură, este botezat „instituție", termenul sfîrșește prin a deveni inutilizabil (*Les Conséquences Sociales du Progrès Technique*, Institut de Sociologie Solvay, Bruxelles 1956, p. 60, n° 1). Păcat! Ar trebui să fim mai economi cu cuvintele ; căci nu avem prea multe.
Raporturile instituțiilor și societăților de drept — ambele susceptibile de statut — sînt destul de complexe. Familia, de exemplu, reprezintă o instituție socială statutară ; familiile, societăți supuse statutului. Deci aici instituția depășește și este anterioară societății corespunzătoare. Acesta este și cazul instituțiilor „universitare", „spitalicești", „penitenciare" etc. O universitate, de exemplu, este și o instituție, dar nu neapărat o societate :

impune un Alter unui Ego – un soț dintr-o familie, de exemplu, – sau îl implică numai – un partid este format din ansamblul aderenților, o Biserică, din cel al fidelilor. Dar în ambele cazuri Alter-ul este impus indirect și nu direct.

Statutul se raportează la scopul urmărit (sau propus) de societatea de drept, cea din urmă constituind totdeauna un „grup funcțional", conform terminologiei lui G. GURVITCH, o formație socială organizată în vederea urmăririi unui (sau unor) scop(uri) specific(e) : apărarea intereselor profesionale – sindicatele ; mîntuirea sufletelor – bisericile ; binele comun sau puterea – societatea politică ; procrearea și educarea copiilor (sau chiar „fericirea") – familia ; etc. Participînd la statutul unei societăți de drept, Ego-ul se orientează spre acest scop, își însușește finalitatea societății[32]. Ceea ce înseamnă că statutul societății constituie nu numai termenul mediu al raporturilor sociale ale Ego-ului cu ceilalți membri, ci și al raporturilor membrilor cu finalitatea. Statutul îi atribuie Ego-ului scopul societății, și tot el îi atribuie și roluri organizate („instituționalizate") ce-l conduc spre acest scop[33]. La rîndul ei, executarea rolurilor hotărăște acțiunile și interacțiunile Ego-ului. Ceea ce înseamnă că interacțiunile nu mai au loc „față în față",

---

a) Ea implică, în afară de o organizare socială, o organizare materială — clădiri, administrație, laboratoare... —, ceea ce nu se întîmplă cu o societate ca atare (care o stăpînește sau o folosește).

b) Scopul instituției se găsește, cel puțin parțial, în afara ei însăși. În raport cu primul scop, predarea, ea este pur instrumentală ; scopul unei societăți îi este însă imanent.

c) Ea poate să nu fie autonomă în propriul ordin (autonomie ce caracterizează orice societate reală de drept și care nu trebuie confundată cu „independență" și nici măcar cu „suveranitate") ; universitățile americane sînt autonome, cele franceze sînt subordonate Educației Naționale ; putem vorbi, în cazul lor, de „sub-societăți", la fel cum se vorbește de „sub-cultură".

32. „Participînd" sau mai degrabă „atît pe cît participă", căci Ego-ul, în calitate de cetățean, de exemplu, nu-și poate însuși scopul societății politice căreia îi aparține prin forță sau de bunăvoie.

33. Atribuirea se face prin intermediul statuturilor particulare : cel de tată sau de copii ; de președinte al Republicii sau de soldat de rangul doi ; de clerici sau de laici... În acest sens, ar fi posibil să reluăm afirmația lui R. LINTON conform căreia rolul reprezintă aspectul dinamic al statutului (*Concepts of Role and Status*, by NEWCOMB & HARTLEY, în *Readings in Social Psychology*, New York, 1947). Pe de altă parte, e de la sine înțeles că rolurile fac abstracție de singularitatea Ego-ului : executîndu-le, el nu mai este Ego, ci tată, soldat, cleric. . Lipsindu-l de singularitate, ele nu rețin ca pertinentă decît individualitatea lui :

ca în societăţile-mediu, ci trec Ego-urile prin roluri şi statut, după cum am văzut mai sus, ele fiind legate nu prin conţinuturile directe ale schimbului, ci indirect, prin faptul participării la statut. Din acelaşi motiv, densitatea socială a societăţii de drept nu variază în funcţie de frecvenţa interacţiunilor, ci de dinamismul secţiunilor ce-l conduc spre scop : cu cît este mai intens dinamismul, cu atît mai intensă este viaţa socială a societăţii ; pe cînd interacţiunile pot tinde, în anumite cazuri, spre zero (societatea călugărilor anahoreţi)[34]. Termen mediator, statutul unei societăţi de drept este de asemenea cel care, hotărîndu-i limitele, o transformă într-o unitate discretă : clasa formată din toţi indivizii participanţi[35]. Unitate discretă şi unitate sincronică : participarea la statut nu are ea însăşi o conotaţie, aşa cum au interacţiunile din societatea-mediu, adică succesiunea temporală. Prin neintegrarea timpului în conceptul său, istoricitatea rămîne extrinsecă societăţii de drept : ea suportă istoria, îi este aservită. Ceea ce înseamnă că, graţie statutului, ea formează un subiect de istorie (la fel cum formează un subiect de drept, de altfel). Ca unitate colectivă, fiecare societate de drept îşi are propria istorie, diferită de cea a indivizilor ce o compun[36]. Împreună cu instituţiile, ea constituie singurul veritabil subiect social al istoriei[37].

---

un tată, un soldat... Numai aceasta este instituţională în cazul unei executări neconforme statutului individual al Ego-ului (şi contrară astfel statutului societăţii). Spre deosebire de societatea-mediu, este aşadar logic ca indivizii concreţi să nu reprezinte subiecţi adevăraţi ai societăţii de drept, ci doar indivizi-actori ai unor roluri, societatea de drept neconsiderînd pertinentă maniera personală de execuţie a rolurilor, sau „stilul" jocului ce caracterizează execuţia.

34. Fără a mai fi pertinent în cazul societăţii de drept, faptul interacţiunii joacă acelaşi rol precum cel al prozei la Dl. Jourdain : un tată „interacţionează" cu copiii lui la fel cum mănîncă, doarme, se distrează etc.

35. Să adăugăm că limitele unei societăţi de drept nu sînt constituite din alte societăţi de acelaşi ordin (fapt ce-şi va primi întreaga semnificaţie atunci cînd vom trece la analiza culturii) : părăsind-o, nu se trece ipso facto la o alta, chiar în cazul societăţilor politice ce şi-au împărţit totuşi lumea (apatride). Adică societatea îşi are limitele în ea însăşi şi nu în opoziţia faţă de alte societăţi de acelaşi tip.

36. Ei avîndu-şi, pe de o parte, propria istorie „personală", cea unde rolurile statutare nu sînt efective ; pe de altă parte, au o istorie a rolurilor executate ca membri ai unor alte societăţi de drept cărora le aparţin simultan (de exemplu : tată şi cetăţean şi militant etc.).

37. În expresii ca : „Istoria relaţiilor franco-engleze" sau „... a ideilor sociale" sau „... a costumului", nu avem de-a face cu un subiect veritabil, ci numai cu un

Pot fi atinse toate palierele fundamentale ale realității sociale printr-o singură societate-mediu, compusă din tot atîtea societăți convenționale cîte puncte de vedere există asupra ei, sau o multitudine de societăți de drept, la fel de multe ca asociațiile statutare? A face o astfel de afirmație înseamnă a pune între paranteze fenomenul cultural. Chiar dacă îi este corelativ omului, poate fi el identic cu fenomenul social (pentru că nu există oameni fără cultură și nici oameni fără societate, deci...)? Dacă ar fi adevărat că *vox populi, vox dei*, nu ar exista nici o îndoială. Puțini sociologi sau antropologi ar risca să pronunțe astăzi[38] „cultură sau societate" pe nerăsuflate, – R. BIERSTEDT (pentru care „grupul social este" – sublinierea mea – „cultura ; artefacturile și trăsăturile, atributele ei") are aerul unui arierat[39] ; felul în care vorbesc cei mai mulți dintre ei face totuși din start imposibilă orice tentativă de distincție reală între social și cultural.

Afirmații precum cea a lui J. MAQUET : „Cultura este felul de a trăi al unui grup" (or, grupul nu este grup tocmai prin „felul de a trăi"[40]?) ; sau A. KARDINER : „... o societate este o colecție stabilă (cum?...) de ființe umane ; instituțiile prin care trăiesc împreună sînt cultura lor" (dar nu formează ele „colecția stabilă", adică societatea, tocmai pentru că împart în comun „instituțiile"[41]?) ; sau S. F. NADEL, pentru el social fiind ceea ce e cultural[42] ; sau chiar J. HERSKOVITS, „... o societate se compune din indivizi (cam bănuiam lucrul acesta!) ; maniera lor de a se comporta

obiect : un concept. La fel ca un costum, un om își are propria istorie, ambii fiind subiecți ; dar conceptul de costum, la drept vorbind, nu are o istorie. La fel ca și „relații" sau „idee". E vorba aici nu de subiecți angajați în istorie, ci de conținuturi ale istoriei însăși, din care este formată.

38. Din 1921, anul publicării articolului lui B. J. STERN : „Concerning the distinction between the social and the cultural", în *Social Forces*, vol. 8, pp. 265–271.

39. *The Meanings of Culture*, în *Philosophy of Science*, 1938, vol. 5, p. 211.

40. *Sociologie de la Connaissance*, Louvain, 1949, p. 324.

41. *The Individual and His Society*, New York, 1939, p. 7.

42. *The Foundation of Social Anthropology*, London, 1951, pp. 79–80.

constituie cultura lor"[43] ; – enunț multiplicabil de zeci de ori –, sînt suficiente pentru a ne lămuri asupra problemei. Motivul reducerii socialului la cultural – după cum a arătat studiul remarcabil al lui M. TREMBLEY[44] (dar nu destul de remarcat, din păcate!) – provine din fascinația exercitată de științele sociale asupra studiului societăților tribale, foarte integrate și închise, și unde unitatea societăților este dată de unitatea de cultură, ceea ce permite folosirea nediferențiată a termenilor de „cultură" și „societate", ca un întreg indisolubil[45]. În consecință, comunitatea teritorială unde raporturile sociale au loc „față în față" este considerată locul paradigmatic și locul de origine al culturii „totale" ; „... comunitatea teritorială este într-adevăr grupul social tipic, cel care servește cel mai bine drept suport culturii totale", scrie G. F. MURDOCK[46].

Confuzia între social și cultural... Și nu este singulară, căci ea se învecinează cu o alta, care, dorind să cuprindă cît mai complet cultura, duce la considerarea ca egale a unor fenomene foarte distincte : comportamente, sentimente, gînduri, modele (*patterns*) ale idealurilor sociale, inte-

43. *Les Bases de l'Anthropologie Culturelle*, Paris, 1952, p. 19.
44. *La Notion de Société Globale chez les Anthropologues*, în *Anthropologies*, 1960, vol. II, n° 1, pp. 3–17.
45. Orice ar gîndi antropologii, aceste societăți nu sînt niciodată cu adevărat închise. Am explicat deja punctul nostru de vedere la pagina 5 a prezentului studiu. Să mai adăugăm faptul că, după părerea noastră, C. LEVI-STRAUSS a „pus capăt" definitiv mitului izolării societăților arhaice în studiul *La Notion d'Archaïsme en Ethnologie*, în *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958, pp. 113–132. Ele sînt de altfel departe de a fi perfect integrate. Inadaptarea lor nu este trecută sub tăcere nici măcar de partizanii monismului socio-cultural – R. BENEDICT (*Pattern of Culture*, 1935) și M. MEAD (*Sex and Temperament*, în *Three Primitive Societies*, 1935). Studiile lor conțin totuși o eroare de metodă : ele adoptă punctul de vedere „oficial", cel al culturii societăților în discuție. Procedînd astfel, ceea ce e normal și corelativ unui fenomen cultural – tensiuni sociale, provocate și suscitate în ea însăși de orice cultură, variabile fiind numai frecvența și intensitatea lor –, devine patologic : nici o cultură nu poate să accepte ceea ce o neagă, căci s-ar nega chiar pe ea. În fond, cei doi autori adoptă optica unui PARSONS cînd acesta vorbește despre sistemele sociale ca integrate „la nivelul orientărilor spre valori". În sfîrșit, integrarea nu are loc datorită culturii, unei armonii prestabilite și instaurate între membrii societăților ci, după cum am văzut, datorită unui fapt politic, adică social : în speță, exercițiului puterii. Fără el, orice societate, oricît de „arhaică" și de „integrată" ar fi ea, ar stagna...
46. *Social Structure*, New York, 1949, pp. 82–83.

lectuale, artistice[47]. Sau : modele, comportamente şi produse[48]. Sau : idei, valori şi produse (ale activităţilor umane)[49]. Sau chiar toate împreună : „Cultura este întregul ansamblu compus din tot ceea ce gîndim, facem şi posedăm ca membri ai societăţii"[50]. În realitate, este dificil de imaginat o definiţie mai exhaustivă. Ea este într-atît de completă încît ajungi să te întrebi ce nu este cultura[51]. Este adevărat, acest sincretism „culturo-logic" poate să reclame o origine ilustră, a unuia dintre „părinţii fondatori", E. B. TYLOR[52]. Însă meritele tatălui nu sînt neapărat moştenite de urmaşi . tatonările, scuzabile la cel căruia îi revine onoarea de a fi făcut din conceptul de cultură una dintre temeliile ştiinţelor

47. D. BIDNEY, *The Concept of Cultural Crisis*, în *American Anthropologist*, 1946, vol. 48, p. 535.
48. E. T. HILLER, *Principles of Sociology*, New York, 1933, p. 3 ; B. MALINOWSKI, *A Scientific Theory of Culture*, Chapel Hill, 1944, p. 36.
49. A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, *Culture, a Critical Review of Concepts and Definitions*, New York, 1963, p. 357 ; A. KLOSKOWSKA, *Rozumiente Kultury w Anthropologii Kulturalnej i Sociologii*, în *Przeglad Socjologiczny*, 1962, vol. 16, n° 2, p. 15.
50. R. BIERSTEDT, *The Social Order*, New York, 1957, p. 106. Aceeaşi definiţie este dată şi în R. BIERSTEDT, E. J. MEEHAN, P. A. SAMULESON, *Modern Social Science*, New York, 1964, p. 65. Restricţia „ca membri ai societăţii" nu este decît o simplă perifrază : tot ceea ce gîndim, facem şi deţinem este condiţionat de societate.
51. Golindu-le de orice conţinut, confuzia dăunează şi definiţiilor care, mai ambiţioase, vor să fie cît mai complete, ca aceasta de exemplu : cultura este o „... sinteză organică şi originală a fenomenelor socio-culturale unde fiecare element funcţionează în raport cu ansambulul" (S. BERNARD, *Les Conséquences Sociales du Progrès Technique*, Bruxelles, 1956, p. 108. A se vedea şi definiţia dată la pagina 112). Fără a mai vorbi de faptul că ceea ce se vrea a fi definit se află chiar în definiţie (fenomene socio-culturale), ce sens trebuie să dăm cuvintelor? Organic – orice sinteză este oarecum „organică", căci altfel nu am avea decît o asamblare de „piese şi bucăţi", o colecţie eterogenă de elemente ; „originală" – în ce şi în raport cu ce? Cu non-cultura? Fără îndoială, dar nu avansăm astfel deloc ; „funcţionează" – desigur, tot ceea ce există „funcţionează" pentru că există. Şi totdeauna prin raportare la ansamblul cu rol de context : o culoare „funcţionează" fiind culoare – pe un tablou, pe zidul unei case, pe un panou de semnalizare –, iar atunci cînd încetează să funcţioneze, nu mai este culoare ; funcţia unei limite este limitarea ; pierzîndu-şi funcţia, ea încetează să mai fie o limită. Elementele unei culturi nu pot decît să „funcţioneze" bine sau rău, la fel cum omul, subiect al culturii, le foloseşte pentru el : murind de foame în India Orientală ; prin cruce şi sabie în India Occidentală, în numele Noii Ordini în lagărele germane ; sau în numele unei societăţi fără clase în U. R. S. S.
52. *Primitive Culture*, Boston, 1871, p. 1.

sociale, nu mai au acelaşi statut atunci cînd acest concept poate constitui singur bogăția unei biblioteci. Este neliniştitor să constați că, după aproape o sută de ani de la „punctul zero“, conceptul poate fi criticat încă ; şi că fenomene deosebite (nu spun separate) precum sentimentele, ideile, normele, valorile, comportamentele, artefacturile, pot fi tratate pe picior de egalitate, ca şi cum nu ar trebui să respectăm nici o diferență. Nu ne mai miră deci să auzim un L. von WIESE declarînd că însuşi cuvîntul cultură „... trebuie să fie complet eliminat din sociologia descriptivă“[53].

## Cultură şi acțiune

Este totuşi un cuvînt foarte bun..., care spune destul de clar ce vrea să spună, sau cel puțin ce-ar putea să ne spună dacă vechimea lui nu ar leza gustul nostru actual pentru limbajul „savant“ ; altfel spus, dacă nu ne-ar fi teamă să omitem strălucirea suverană a substantivului (devenit astfel de-a lungul anilor) care, la fel ca un monarh absolut, îşi trage forța din propria legitimitate, sursa puterii sale, pentru a regăsi verbul foarte plebeu de unde se trage[54]. Care sînt însă primele constatări la care trimite verbul respectiv în expresii ca : „a cultiva dreptatea“, „a cultiva artele“, „a cultiva politețea“, „a cultiva prietenia“ etc.? Mai întîi cea a unei acțiuni[55]. Abia eliminat deci conceptul nefuncțional de operație, ne lovim de o noțiune asemă-

53. *Review of Six Essays on Culture by Albert Blumenthal*, în *American Sociological Review*, 1939, vol. 4, pp. 593–594.

54. E. TONNELAT observă că trebuie să distingem între folosirea cuvîntului în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea (*Civilisation, Le mot et l'idée : Centre International de Synthèse*, a doua fasciculă, Paris, 1930). „În secolul al XVII-lea, cuvîntul „cultură“ – cu sens abstract – ar fi fost întotdeauna însoțit de un complement gramatical desemnînd *materia cultivată* (sublinierea noastră) : se spunea «cultura literelor», «cultura ştiințelor» la fel cum se spunea «cultura grîului». La polul opus, scriitorii din secolul al XVIII-lea ca Vauvenargues sau Voltaire ar fi fost primii care ar fi folosit acest cuvînt într-o manieră absolută oarecum, dîndu-i sensul de «formare a spiritului»“.

55. J. L. MYRES, căruia nu-i este teamă de arhaism, servindu-se de exemple ca agri- şi horticultură, a subliniat cu justețe importanța acțiunii *(process)* în cultură.

nătoare. Însă dispunem aici de o acțiune precisă și nu de „ceva-bun-la-toate" : e vorba despre acțiune, dar nu despre acțiune pur și simplu, nici despre o acțiune oarecare[56]. A cultiva înseamnă a acționa cu grijă, cu metodă, aplicînd reguli bine determinate : reguli ale agriculturii, ale politeții etc. Totul în vederea unui obiect final, scop al acțiunii : produse ale pămîntului, „brevetul" de urbanitate (sau de civilitate), prietenii cîștigate sau obținute etc.[57]. Dar dacă finalitatea oricărei acțiuni culturale este un anumit obiect – un fel de a acționa dirijat de anumite reguli –, aceasta se întîmplă pentru că obiectul se găsește la originea acțiunii : ca model *(pattern)* răspunzător de natura obiectului de produs ; de exemplu porumb – cel al lui Hrușciov ; sau un ideal de politețe – cel chinez. Proporțional cu el, modelul determină regulile ce conduc la realizarea sa existențială.

Analiza fenomenului culturii ne conduce astfel la distingerea a trei niveluri ale realului ; cel al modelelor, existînd la modul ideal și abstract ; cel al produselor, la modul concret și singular ; și cel al regulilor de acțiune, ce permit trecerea din primul mod în cel de-al doilea. În ceea ce privește primul mod de a fi, este evident că expresia „model ideal" nu are – cel puțin pentru moment – nici o conotație normativă. Ea desemnează doar o anume „imagine" mentală – conștientă sau nu – a lucrului de realizat, de la cea a unui războinic, credincios sau revoluționar, la cea a unui posibil măr aromat. Cît despre regulile de acțiune,

---

Însă el se grăbește prea tare spre niște concluzii vagi și insuficiente, fără a fi însă false : cultura este urma trecutului omului ce acționează asupra prezentului pentru a-i modifica viitorul. (*Political Ideas of Greeks*, New York, 1927, p. 16 ; citat de A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, *Culture...*, 1963, p. 89).

56. Aplicarea conceptului de interacțiune culturii se dovedește la fel de decepționantă ca în cazul societății de drept. A defini cultura ca fiind „produsul interacțiunii sociale", așa cum procedează S. WINSTON (*Culture and Human Behaviour*, New York, 1953, p. 229) nu ne duce prea departe. Putem cel mult să negăm fără argumente că ea ar fi darul zeilor, conform multor tradiții culturale. Aceeași observație în cazul lui RADCLIFFE-BROWN (*White's View of a Science of Culture*, în *American Anthropologist*, 1949, vol. 51, p. 511).

57. Pentru mai multă rigoare, ar trebui să introducem aici distincția aristotelică, prea des neglijată, între „a face", ce vizează un produs extrinsec agentului, și „a acționa", unde scopul realizat – prietenia, civilitatea etc. – este extrinsec subiectului acțiunii. O putem lăsa totuși de o parte fiindcă ea nu are legătură directă cu subiectul nostru.

putem observa că distincția dintre ele și modelele corespunzătoare este mai degrabă logică decît reală ; un model fără reguli adecvate, capabile să îl realizeze, ar fi o simplă himeră ; în lipsa unui model orientativ, regulile ar face acțiunea nesigură și fără obiect. Neglijarea acestei distincții ar duce la necunoașterea funcției mediatoare a regulilor. Ele constituie termenii mediatori ai triadei : modele – reguli – produse, și, în plus – fiind un corpus de mijloace alăturate modelului lor –, numai ele se bucură de privilegiul existenței ideale care caracterizează modelul, ca și de o existență concretă, proprie tuturor produselor culturii (sau ale acțiunii culturale). Vom vedea mai departe cum ambiguitatea statutului lor le permite să constituie pivotul în care devenirea se transformă în istorie.

Rezumînd, putem deci să definim provizoriu cultura ca un comportament uman supus regulilor determinate de modele ideale și orientate spre realizarea lor existențială (sau concretă), sub formă de produse ale culturii[58].

Ca să nu mai revenim la această problemă, vom adăuga și faptul că modelele care definesc acțiunea culturală pot fi de două feluri, ilustrate fiecare prin expresiile următoare : „Dl. X... cultivă politețea" ; „Chinezii cultivă politețea". În primul caz, modelele de civilitate și de urbanitate sînt preexistente subiectului acțiunii, fiind răspîndite în grupul social din care face parte bărbatul respectiv ; acesta le primește gata făcute și nu face decît să le „preia", ca să spunem așa. În cel de-al doilea caz, modelele sînt inventate de societatea în discuție. Diferența dintre cele două exemple este echivalentă cu cea dintre ereditate și invenția culturală. Împrumutul cultural constituie un caz intermediar : un model cultural „gata făcut" este luat aici de un grup social dat[59].

---

58. În acest fel putem considera un om „cultivat" drept un „produs" al culturii, sau mai degrabă al culturii sale ; el este propriul produs.

59. Invenția culturală, proces întrerupt despre care vom mai vorbi, arată, o dată mai mult, partea „aproape ca" sau „după ureche" a atîtor enunțuri teoretice ale sociologilor și antropologilor culturali ce se mulțumesc adesea cu formule destul de vagi, precum cele care mediază între ereditatea socială și cultură (de ex. R. LINTON, *The Study of Man*, New York, 1936, p. 78 ; și R. GROVES &

Deşi provizorie şi insuficientă, această primă abordare a fenomenului culturii ne permite să curăţăm terenul, şi dezvăluie diferenţele dintre tentativele care, conştiente mai mult sau mai puţin de diferenţa de registru dintre cele trei niveluri, identifică cultura exclusiv fie cu produsele ei[60], fie cu acţiunile (comportamentele) culturale[61], fie cu ideile (modele ideale)[62]. Ultima tentativă pare să respecte cel mai mult abordarea analitică. Deoarece modelele ideale constituie ultimele atribute ale culturii, deoarece, ca atare, ele îi decid forma (la fel cum grupul lor aparte decide structura unei culturi date), şi pentru că ghidează comportamentele culturale – prin intermedierea regulilor co-atribuite o dată cu ele –, în sfîrşit deoarece determină produsele celor din urmă[63], avem dreptul oare să „substantivăm" şi să „idealizăm" cultura, identificînd-o pur şi simplu cu modelele în discuţie? Este imposibil să fim de acord cu aceste afirmaţii, nu pentru că e vorba de o concepţie care face cultura „ireală", ea fiind „abstractă"[64], ci pentru că avem

---

H. E. MOORE, *Introduction to Sociology*, New York, 1940, p. 14) sau cele pentru care cultura este esenţialmente o listă sistematică „[...] a tuturor modelelor de comportament transmis prin moştenirea socială" ; (N. SAPIR, *Cultural Anthropology and Psychiatry*, în *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1932, vol. 27, p. 515). Dacă lucrurile s-ar petrece astfel, ne-am afla continuu la vîrsta strămoşului nostru Adam, sau mai degrabă a omului de Cromagnon, dat fiind că primul este considerat îndoielnic.

60. E. B. REUTER, *Race and Culture, an Outline of the Principles of Sociology*, New York, 1939, p. 191.

61. J. S. SLOTKIN, *Social Anthropology, the Science of Human Society and Culture*, New York, 1950, p. 76.

62. A. BLUMENTHAL, *The Best Definition of Culture*, Marietta, 1937, pp. 3 şi 12 (cit. în *Culture, a critical review of concepts and definitions*, by A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, New York, p. 130) ; W. W. TAYLOR, *A Study of Archeology*, în *American Anthropological Association* ; Memoir 69, 1948, pp. 109–110 (cit. in ibid., p. 131). M. TREMBLAY pare să urmeze de asemenea această cale (în *La Notion de Société Globale chez les Anthropologues*, 1960, vol. 7, n° 1, pp. 3–17).

63. Nu în totalitate ; vom reveni mai încolo asupra acestui subiect.

64. După cum cred, din motive diametral opuse, A. R. RADCLIFFE-BROWN (*On Social Structure*, în *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1940, vol. 70, p. 2. Cit. în KROEBER & KLUCKHOHN, *Culture...*, p. 253) şi L. A. WHITE (*The Concept of Culture*, în *American Anthropologist*, vol. 61, n° 2, pp. 228–236 şi 247). Ambilor ar trebui mai întîi să le răspundem că par să ignore total o distincţie la fel de elementară precum aceea dintre real şi concret. În loc de două cupluri opuse : real/ireal şi concret/abstract,

de-a face cu o necunoaştere a motivelor de existenţă a ideilor ce formează cultura, o necunoaştere a ceea ce le face să devină idei culturale.

## Valori şi norme culturale

Dacă nu ar exista decît o singură cultură în lume, unică în timp şi spaţiu, problema nu s-ar mai pune, cel puţin pentru sociolog. Prezenţa modelelor culturale aparţinînd unui unic sistem ar constitui o determinantă primordială, un fenomen originar, iar ştiinţa „pozitivă" nu trece niciodată „dincolo"[65]. Există însă o pluralitate de culturi, pentru că orice idee culturală (sau orice sistem de idei culturale) nu

---

ei nu dispun drept urmare decît de unul singur : real-concret/ireal-abstract. Dacă însă nu ar fi existat pentru real decît concretul, ştiinţa ar fi inimaginabilă. Mai ales primului i se poate răspunde (după cum au observat A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, pp. 261–262) că „structura socială" pe care o opune culturii este la fel de puţin concretă ca şi ultima ; relaţia de înrudire sau interzicerea incestului nu sînt nici ele observabile direct ci numai interferat. Cel de-al doilea, care-şi consideră adversarii spirite „naive", „primitive", „preştiinţifice", „demodate" (o, supremă insultă!), ar trebui întrebat cum trebuie „clasat" spiritul lui. Căci, de fapt, ce vor să însemne expresii precum aceea care afirmă că lumea „exterioară" este „în afara" spiritului observatorului (p. 229), sau că „[...] ideas – matter of fact realistic ideas (sic!) – enter (sic!) the mind from the outside world" (p. 237). Şi prin ce abuz de limbaj se poate vorbi ca de un lucru concret de calitatea simbolică, proprie, conform autorului, fenomenului culturii? A avut el ocazia vreodată să vadă, să audă, să atingă, să miroase sau să guste vreun simbol? Nu este oare calitatea simbolică extrasă chiar din suporturile sale concrete, ea fiind comună tuturor eşantioanelor de apă sfinţită sau tuturor modelelor de topoare?

65. Cel puţin de drept, dacă nu şi de fapt. S-ar evita multe neînţelegeri dacă anumiţi reprezentanţi ai ştiinţelor sociale nu ar fi neglijat distincţia dintre articolele nehotărîte şi hotărîte, dintre cultură şi o cultură (sau culturi), adică dacă analiza lor ar fi căutat să tragă concluzii nu din universalitatea fenomenului culturii, ci din particularităţile culturilor. În primul caz este atacată, dintr-un unghi mort, problema specificităţii faptului cultural : pentru că tot ce este uman este oarecum cultural (după cum este social, ceea ce-i face pe sociologi, aşa cum am văzut mai înainte, să confunde societatea cu o societate), se ajunge inevitabil fie la definiţii atotcuprinzătoare, fie la formule vagi şi sterile de tipul : „Fapt specific uman" (A. L. KROEBER, *Anthropology*, New York, 1948, pp. 8–9) ; „tot ceea ce a făcut omul" (L. L. BERNARD, *An Introduction to Sociology*, New York, 1942, p. 699) ; „parte a mediului înconjurător făcută de om" (M. J. HERESKOVITS, *Les Bases de l'Anthropologie Culturelle*, Paris, 1952, p. 6) ; „modele şi

este în ea însăşi decît o posibilitate pură. Pentru ca să devină efectiv culturală[66], trebuie ca ea să fie ideală nu numai prin existență, ci şi prin valoare. Pentru că reprezintă o valoare, regulile de acțiune stabilite prin ea se transformă în norme, trec de la condițional la imperativ, nu mai indică doar moduri posibile, ci impun moduri efective de acțiune[67].

Pentru ca o idee să devină culturală, trebuie ca ea să devină o valoare. Dar cum se decide valoarea unei idei culturale? Nu prin calitatea intrinsecă ce i-ar conferi statutul de valoare „pur şi simplu" sau pe cel de valoare „în sine" – căci contingența oricărei culturi permite ignorarea acestui factor într-o anchetă sociologică prin relativizarea socială a oricărei valori –, ci prin faptul că ea reprezintă o valoare pentru : pentru subiecții unui grup social dat. Altfel spus, faptul că ideea respectivă (sau sistemul de idei) devine pentru subiecți obiectul unei valorizări. Valorizarea transformă ideile în modele culturale, atribuindu-le o valoare, şi orientează dinamic psihismul individual – conştient sau nu, după cum ideile sînt conştiente sau inconştiente – suscitînd, la subiecții valorizării, atitudini şi comportamente determinate de modelele create.

O analiză mai atentă a fenomenului culturii ne conduce astfel la o definiție bazată nu pe acțiune şi nici pe comportament sau atitudine („a contempla" un peisaj sau un tablou,

---

produse ale comportamentului deprins" (L. WILSON & W. L. KOLS, *Sociological Analysis*, New York, 1949, p. 5). În această privință este destul de relevantă ezitarea lui M. MEAD. Căutînd să definească cultura („ca un complex total al comportamentului uman"), ea adaugă „[...] o cultură este mai puțin precisă [...]" (*Cooperation and Competition among Primitive People*, New York, 1937, p. 17).

66. Orice cultură, orice sub-cultură, orice trăsătură culturală sînt perisabile, şi trec deci mai întîi prin faza unei pure potențialități, caracterizată prin existența „unor idei încă nerealizate". Este o fază a inovatorilor şi a revoluționarilor de orice fel, de la cei ce „lansează" moda cocktailurilor sau a umbrelelor pînă la cei ce propun un nou stil pictural sau o nouă ordine socială.

67. Caracterul imperativ al normei nu suferă excepție. Contingența nu se situează de această parte, ci de partea situației : dată fiind situația, norma obligă la acțiune, cu riscul de a avea un comportament anti-cultural ; adică „barbar" ; dacă nu urmez deliberat instrucțiunile de punere în funcțiune a unui aspirator, acționez ca un „vandal", ca o ființă „iresponsabilă"... Presiunea exercitată de normele unei culturi are însă diferite intensități : cu cît se urcă pe scara de valori a unei culturi – adică cu cît mai aproape sînt valorile ei fundamentale -- cu atît mai intens este caracterul imperativ al normei.

a admira un războinic sau un cîntăreț etc. sînt de asemenea fapte culturale), ci ca structură relațională ; ansamblu de relații între indivizi umani, pe de o parte, și sistem de modele ideale, pe de alta ; relații susținute printr-o valorizare cu subiecți – indivizii umani – și obiecte – modelele. Aceasta înseamnă că, în esența ei, cultura nu este nici ideală – colecție sau album, chiar și „legat", sau sistematizat, de idei –, nici „concretă" – ansamblu de conduite și produsele lor, ci intențională.

În planul constitutiv (sau dinamic) al culturii în devenirea ei, natura intențională face din valorizare termenul mediator dintre un subiect și obiectul erijat în model cultural. În planul constituitului unei culturi deja date (sau planul static), obiectivarea valorizării, valoarea „conferită" unei idei joacă rolul de mediator în triada : model – valoare – normă. Pe de o parte, ea actualizează o idee, un pur posibil cultural, făcînd din ea un model cultural ; pe de alta, ea transformă în norme regulile de conduită date o dată cu ideea. Iată de ce este posibil să spunem, cu toată rigoarea termenilor, că o cultură este făcută din semnificații (idei), valori și norme[68], la fel cum „(...) nucleul esențial al culturii este constituit din idei tradiționale (...) și *mai ales* (sublinierea noastră) din valori adiacente lor"[69]. Nu discutăm aici despre „și"-ul de legătură. Într-o cultură nu există modele ideale, pe de o parte, și valori, pe de alta[70]. Cine spune „idee" spune „valoare" (pe care o reprezintă) și „normă" (care o urmează).

---

68. P. A. SOROKIN, *Society, Culture, Personality*, New York, 1947, p. 313.

69. A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, *Culture...*, New York, 1963, p. 357. Acești autori nu disting de altfel nici între comportamentul cultural – expresie (sau manifestare) a unei culturi – și comportament pur și simplu, ceea ce îi face să nu vadă în ultimul decît o pre-condiție a culturii ; afirmație ce nu prea are sens decît dacă este un truism : nu există fenomen de cultură fără fenomen de comportament (ibid., p. 305). La fel, R. BIERSTEDT, E. J. MEEHAN, P. A. SAMULESON (*Modern Social Science*, New York, pp. 61–71) situează normele alături de modele (idei) și de material (lucruri).

70. Ne întrebăm, de altfel, ce reprezintă aceste valori și norme dacă nu luăm în considerare semnificația lor, după cum procedează P. A. SOROKIN : dacă nu ar fi „pure", ar fi oare doar valori oarecare? Cel puțin, KROEBER & KLUCKHOHN nu comit această greșeală.

## Modele culturale şi funcţie exemplară

În ceea ce priveşte cultura, cine spune „normă“ spune două lucruri deodată : conduită (sau atitudine) culturală obligatorie (caracter imperativ al normei) şi conduită normală. Cultural, este normală o conduită ce-şi realizează modelul corespunzător. Criteriul de normalitate al realizării se găseşte în fidelitatea faţă de model. Aşadar norma dictează conduita şi controlează conformitatea cu modelul. Toate produsele sau toate expresiile conduitei[71] sînt situate sau valorizate în raport cu modelul. Conduita reprezintă un exemplu al modelului („un exemplu de frigider“, de „salut“, de „atitudine militară“ etc.). Exemplu mai mult sau mai puţin apropiat, mai mult sau mai puţin „reuşit“. Gradul reuşitei se măsoară în funcţie de capacitatea de reproducere a modelului („iată un exemplu perfect de maşină sport modernă“, „... de atitudine militară“, „... de curtoazie“ etc.). La limită, atunci cînd realizarea este perfectă ne găsim în prezenţa unei expresii exemplare : de la un porc „exemplar“ – premiat la toate concursurile – sau un pieton la fel de exemplar – ce respectă cu stricteţe luminile semaforului – pînă la Parthenon, la viaţa lui Buddha, sau a lui Lenin. Toată publicitatea modernă care laudă „cel mai bun produs la cel mai bun preţ“ nu face altceva decît să utilizeze cît mai bine această situaţie. „Ratare“, „eşec“ sînt tot atîtea deficienţe în raport cu idealul. Deficienţe ce apar fie în realizarea modelelelor culturale existente, fie în impunerea unor noi modele, cu noi reguli. Căci orice expresie culturală inovatoare nu este exemplară decît în raport cu noul model propus societăţii de unde provine. Atîta timp cît acesta nu se impune ca valoare, regulile sale nu devin norme, iar expresia lui culturală este inexistentă. Dacă Europa ar fi fost distrusă de un cataclism prin anii 1880, impresionismul nu ar fi existat, în ciuda unui Manet, Renoir, Pissarro, Monet, Sisley etc. : maniera lor de a picta nu ar fi putut să se impună în societate ca o manieră valabilă cultural, „exemplară“.

---

71. Expresie, adică manieră de manifestare a conduitei : un gest de salut reprezintă astfel o conduită de politeţe.

Rezultă de aici că aspectul normativ al regulii culturale trimite la funcția exemplară a modelelor culturale. (Dar regula luată ca atare : ca mijloc de realizare a modelelor, ea o face posibilă ; însă ea este neutră în raport cu maniera realizării). Ascunsă şi implicită numai în propria noastră cultură, funcția exemplară este explicită în civilizațiile arhaice, unde conduitele culturale făceau referință la mit, urmărind reactualizarea arhetipurilor mitice. Diferența pare să provină dintr-o concepție diferită asupra timpului : în culturile arhaice, axa reprezentînd succesiunea temporală nu are o conotație pozitivă, ci negativă[72]. Adică opusul culturii noastre, unde timpul nu degradează, ci înnobilează. El o îmbogățeşte şi nu duce la pierdere valorică. Astfel că relația dintre modelul exemplar şi expresie este inversată. Din negativă, ea devine pozitivă. Deşi avea anterior o deficiență intrinsecă din cauza timpului (adică a faptului că expresia este posterioară modelului, fiind transpusă în timp), ea este acum îmbunătățită în raport cu modelul, depăşit la rîndul lui prin situarea lui temporală în trecut.

Iată de ce uzura datorată timpului se efectuează, în cele două cazuri, în sens invers. În culturile arhaice, ceea ce urmează se uzează tocmai fiindcă urmează. Pentru reînnoire şi atingerea noutății originare şi imobile, situată în afara schimbărilor temporare, trebuie mers înapoi în trecut. Prin chiar condiția lui, noul introduce pentru noi uzura în lucrul pentru care se manifestă ca nou. Este vorba de răsfrîngerea constantă a prezentului asupra trecutului, ultimul nemaifiind astfel imuabil, ci supus unei deveniri neîntrerupte, provocată de acumularea progresivă a prezentului asupra lui : prezentul nostru acționează continuu asupra trecutului (de unde necesitatea unei neîntrerupte reevaluări a istoriei trecutului : culturale, arheologice, paleontologice etc.).

În sfîrşit, funcția exemplară a modelelor culturale permite situarea într-o perspectivă reală a importanței expresiilor (conduite şi produse) „standardizate“, propri-

72. Pentru culturile arhaice, punctul zero al timpului reprezintă desăvîrşirea culturii, perfecțiunea ei originară. Pentru noi este momentul de început al procesului de umanizare.

etate prin care mai mulți cercetători încearcă să definească cultura[73].

Acest principiu explicativ nu este nici pertinent, nici primul. Nu este pertinent din cauza variatei game de aproximări posibile ale diferitelor expresii. Care sînt elementele standardizate din silueta pastorală a preotului din „La Puissance et la Gloire" și cea a Preotului din Ars, dintr-un tablou de Picasso și tabloul unui „pictor de duminică", admirator al primului, dintr-un salut cu pălăria pînă la pămînt și unul ce abia descoperă podoaba capilară a posesorului? Expresiile respective sînt standardizate și au în comun faptul că ele reprezintă exemple variate de manifestări considerate în raport cu același model. Tocmai pentru că un același model unic standardizează o multitudine de expresii ale unei culturi – iar consecința acestui fapt dovedește că principiul explicativ nu este primul –, este posibil să le schițăm un „portret robot" pe scară largă : o medie – o expresie „tip" – care, ca orice medie, nu reprezintă decît o ficțiune statistică (familia franceză are 2, 3 copii, dacă nu mă înșel).

## Cultură și „negentropie"

Ajunși la punctul în care intenționalitatea culturii apare în plină lumină, cel puțin așa sper, nu ne rămîne decît să vedem consecințele acestui fapt : adică să constatăm caracterul fundamental energetic al oricărei culturi. Grație valorizării, culturile dau naștere unui cîmp de energie al cărui potențial este reprezentat de valorizarea însăși, și ai cărui poli ar reprezenta subiectele și respectiv obiectele

---

73. P. H. BAGBY, *Culture and the Causes of Culture*, în *American Anthropologist*, 1953, vol. 55, pp. 535–554 ; S. F. NADALE, *The Foundation of Social Anthropology*, London, 1951, pp. 78–80. Trebuie să adăugăm și faptul că termenul *pattern* și expresia *patterned behaviour*, extrem de răspîndite în mediul scriitorilor anglo-saxoni ce vorbesc de cultură, pot crea confuzii, putînd fi interpretate fie ca modele normative de comportament, fie ca forme standardizate ale comportamentului efectiv, două lucruri complet diferite (observație făcută și de M. TREMBLEY, art. citat anterior, pp. 10–11).

(modelele) culturii ; în cadrul celor doi poli, descărcările electrice imaginînd conduitele culturale ar fi făcute plecînd de la liniile de forță – adică de la norme. Fenomene energetice, culturile constituie principiul de „negentropie“ al sistemelor sociale. Cu cît este mai puternic potențialul de energie al sistemului, cu cît valorizarea este mai dinamică, cu atît mai înalte sînt intensitatea şi frecvența acțiunilor culturale, şi ca urmare, cultura devine mai „vie“ şi mai cuceritoare. Diminuarea valorizării înseamnă „decadența“ culturii ; dispariția ei, „moartea“ culturii : înlocuirea de către o altă cultură.

Necunoaşterea naturii energetice a culturii se exprimă într-o categorie de afirmații, foarte numeroase, care susțin că funcția culturii constă în satisfacerea nevoilor umane[74]. Afirmații oscilînd toate între truism – dacă nici o cultură nu ar satisface nici o nevoie a omului, omul nu ar exista, deci nici cultura – şi lipsă de sens. În afară de factorii de mediu, ca aerul sau lumina, mai degrabă restrînşi decît furnizați de mediu, care sînt nevoile natural irepresibile ale omului? Nevoia de protecție calorifică, în mod excepțional (fugienii şi australienii au demonstrat-o fără putință de tăgadă) ; nevoile sexuale, în mod ocazional (culturile le restrîng mai degrabă, şi nu le lasă în voia lor) ; nevoia de hrană, întotdeauna. Dar ce fel de hrană? Cea din lagărele de concentrare, cea reprezentată de „bolul de orez“ al unui țăran chinez, sau cea cu care se îndoapă în fiecare zi (maltratîndu-şi ficatul) omul occidental „modern“? Şi la ce e bună hrana, în definitiv? Pentru o speranță de viață de vreo douăzeci de ani, ca a strămoşilor noştri din epoca de piatră? Sau de vreo treizeci de ani, ca a locuitorilor de pe continentele subdezvoltate? Sau de vreo şaizeci, cu gîndul la mai bine, ca a locuitorilor Europei occidentale? Să trecem la alte nevoi : podoabe – o fustă tahitiană sau o haină de blană –, locuință – foc de tabără, cort, colibă, cabană, două-camere-bucătărie sau palat –, justiție socială – la un

74. În afară de B. MALINOWSKI care, în lucrările sale, a aplicat pe scară largă principiul „explicativ“ al culturii, să mai cităm, de exemplu, pe W. F. OGBURN & M. F. NIMKOFF, *Sociology*, Boston, 1940, p. 63 ; K. YOUNG, *Sociology : a Study of Society and Culture*, New York, 1942, p. 35 ; R. PIDDINGTON, *An Introduction to Social Anthropology*, Edinburgh, 1950, pp. 3–4.

sclav grec sau roman, un şerb din Evul Mediu, un muncitor din „la belle époque“ a capitalismului, din Statele Unite sau din Rusia de astăzi? Toate aceste nevoi sînt culturale. Culturile le produc, nu le satisfac. Drept urmare, ele dezechilibrează imensul cîmp de activități sociale ce alcătuiesc urzeala istoriei umane. Culturile nu ating niciodată punctul zero tocmai pentru că declanşează nevoi imposibil de satisfăcut vreodată. Parodiindu-l pe MALINOWSKI, am putea spune că funcția oricărei culturi ar consta exact în nesatisfacerea nevoilor omului. Cum altfel ar putea dispărea „nevoile“ de prestigiu, de bogăție, de dreptate socială, de putere tehnică, de mai bine în general, nevoi create de culturi prin crearea obiectului lor? Orice cultură se defineşte nu prin crearea unui echilibru – societățile perfect „integrate“ sînt doar o versiune modernă a mitului vîrstei de aur –, ci prin crearea unei stări de tensiune (de stress, ca să folosim jargonul actual) generatoare de tulburări, de inadaptare, de dezechilibru şi instabilitate funcționale, care duce în schimb la progres istoric (sau cel puțin la schimbarea istorică).

## Societate culturală

Cultura reprezintă energia sistemelor sociale... Ne lovim aici de noua dimensiune a culturii, vizibilă clar de-a lungul paginilor precedente, însă neexplicată încă ; discursul se desfăşoară succesiv şi ignoră simultaneitatea. Ce înseamnă de fapt dimensiunea socială a culturii – a doua ei caracteristică, prima fiind intenționalitatea –, producătoare de confuzii între social şi cultural (analizate mai înainte)? Mai întîi, nu există cultură „individuală“, un fel de „bun propriu“ al unui individ. O conduită poate deveni culturală, trebuie să fie admisă ca atare de mediul social unde este exercitată, căci altfel nu ar fi decît un capriciu sau o fantezie personală : proscrierea îngrăşămintelor chimice, abandonarea tuturor maşinilor agricole, strîngerea recoltei cu secera, „ca strămoşii noştri“, plantarea semințelor în loc de semănarea lor... înseamnă cel mult o „joacă de-a agricul-

tura" ; a picta copiind conştiincios şi foarte fidel cărţile poştale de Crăciun înseamnă a crea imitaţii ieftine, nu veritabile tablouri ; a cultiva politeţea fiind brutal, agresiv, grosier... înseamnă cu siguranţă a merita epitetul de „necioplit"...

O conduită culturală este o conduită „normală", banalizată în societatea unde este folosită. Ne găsim astfel în prezenţa unei a doua funcţii a normei culturale care standardizează conduitele nu numai în raport cu modelul cultural luat ca valoare, ci şi cu grupul social dat. Ultimul hotărăşte ceea ce este normal, altfel spus, cine adoptă o normă dîndu-i astfel caracter normativ. „Omul propune, societatea dispune..." „Antigona" este tragedia unei norme individuale neadmisă de societate.

Ca atare, adevăratul subiect al culturii nu e individul, ci clasa de indivizi definiţi prin participarea comună la ea. În relaţia susţinută de valorizare dintre obiect – ansamblu de modele – şi subiect, ultimul nu este individul ca individ (ca „persoană") ci ca element al clasei lui. Singularitatea individuală nu este compatibilă cu acest raport. Cultura reprezintă o realitate „obiectivă", ea omite subiectivitatea subiecţilor ei, inclusiv maniera personală în care fiecare individ aderă sau participă la ea[75]. Învăţarea şi transmiterea ei, proces de în- şi aculturaţie, nu poate fi realizată decît cu acest preţ[76].

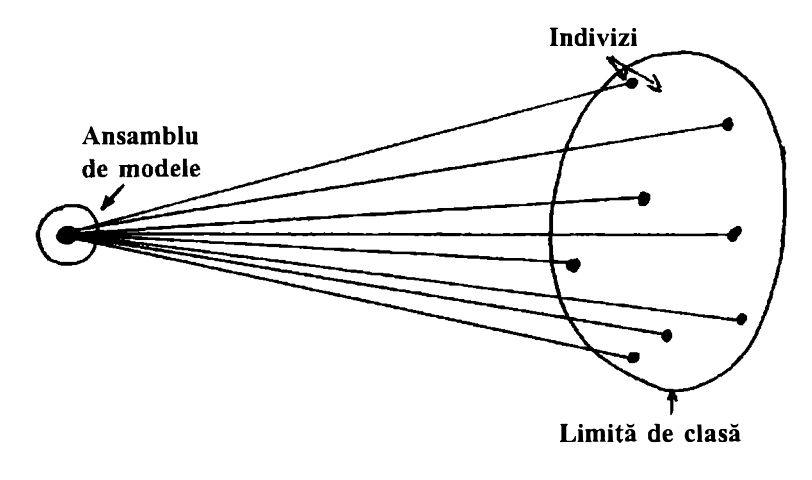
Cum trebuie să fie reprezentată această societate culturală – al treilea tip formal de societate, alături de societatea-mediu şi de societatea de drept? Ca formată dintr-o convergenţă a valorizării tuturor indivizilor ce-i aparţin, într-o singulară constelaţie de modele culturale al

---

75. Afirmaţia lui E. SAPIR, conform căreia fiecare individ reprezintă o sub-cultură diferită, este nefondată, autorul confundînd modelul cultural, care este social, cu expresia lui particulară (*Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, ed. D. G. MANDELBAUM, Berkeley, 1949, pp. 515–516).

76. Capacitatea culturii de a fi transmisă graţie unei învăţări este subliniată în multe definiţii. Dacă e vorba de o eroare, ea se găseşte nu în constatarea însăşi, ci, după cum am mai subliniat, în echivalenţa dintre cultură şi moştenire socială. T. PARSONS este mai inspirat spunînd că pot fi moştenite doar conţinuturile culturii, adică sînt transmise de la o generaţie la alta (*Essays in Sociological Theory*, Glencoe, 1949, p. 8).

căror ansamblu defineşte cultura în discuție? Afirmația poate fi ilustrată prin desenul următor :




Din schemă rezultă că, într-o societate definită prin cultura sa, principala caracteristică a sistemului este absența unui raport social. Legăturile sociale nu sînt formate aici de la un individ la altul, ci trec prin ansamblul modelelor. Ele sînt „triunghiulare", vîrful lor fiind modelele culturale, iar bazele segmente situate în planul clasei culturale. Este singurul model adecvat teoriilor culturii ce susțin că integrarea culturală – participarea deplină la o cultură comună – dirijează integrarea socială, cultura fiind astfel zeul lui Leibniz, creator al unei armonii prestabilite între monadele sociale : „[...] este ca şi cum indivizii ar constitui un fel de microcosmos, iar cultura un macrocosmos. Ca şi modana leibniziană, fiecare individ «reflectează» cultura propriei lumi din punctul său de vedere [...]"[77].

Dar societățile culturale nu constituie „sisteme armonioase", iar subiecții lor nu sînt monade fără uşi şi fără ferestre. Conduitele lor culturale se află în raport cu modelele comune care le produc şi le determină, dar şi cu ceilalți subiecți ai societății. Altfel spus, ele sînt sociale nu numai pentru că sînt standardizate social (banalizate), ci şi pentru că sînt efectuate în contextul social format de

77. G. A. dc LAGUNA, *Culture and Rationality*, în *American Anthropologist*, 1949, vol. 51, n° 3, pp. 379–392.

societatea respectivă : ele presupun deci, ex- sau implicit, prezența altora, a „tuturor celorlalți" (după cum spune și G. GURVITCH), participanți la aceeași cultură. Nu o simplă co-prezență a tuturor celorlalți Alter ce „ar fi acolo", spectatori ai unui spectacol avînd ca protagoniști Ego-urile, ci și autori ai jocului, desfășurarea acestuia fiind condiționată de participarea comună a unora și a altora la același sistem de modele, dar și de reacțiile „de răspuns" ale unei părți față de cealaltă. Procesul cultural nu seamănă cu reprezentarea scenică a unei piese cu un scenariu scris dinainte, ci cu un joc avînd reguli fixate de un cod, dar complet liber în derulare. La fel cum, într-un joc, fiecare mișcare a jucătorilor este condiționată, pe de o parte, de reguli, pe de alta, de mișcarea anterioară a partenerului, conduitele culturale ale Ego-urilor sînt condiționate de două ori : pe verticală de valorizare, iar pe orizontală de conduitele celorlalți[78].

## Cultură și limbaj

Nu există deci conduită culturală cu adevărat originară, o expresie pură a valorizării orientate de modele (nu am avea aici un prim jucător ce ar inaugura jocul, căci culturile nu au început absolut). Ele sînt toate conduite răsfrînte : de alte conduite. Ele constituie mai degrabă reacții[79], și nu acțiuni.

---

78. Rezultă de aici că o societate culturală constituie o clasă socială nu în sensul dat acestui cuvînt de „realismul social naiv", ci în cel formal : ca formă „...fondată pe proprietăți care nu aparțin neapărat indivizilor sau grupurilor de indivizi". Pentru tot ce privește distincția dintre sensurile noțiunii de clasă, ca și problemele ridicate în sociologie de folosirea conceptului, este utilă consultarea studiilor extrem de profunde ale lui P. NAVILLE : *Classes Sociales et Classes Logiques*, în *Critique*, februarie 1956, pp. 153–164, și în *Année Sociologique*, seria a treia, 1960, pp. 3–77, de unde am extras citatul anterior (p. 6).

79. Devenirea suscitată de culturi este din această cauză o devenire socială. Dacă am considera conduitele culturale drept simple acțiuni, realizări individuale și independente ale modelelor culturale, devenirea colectivă nu ar fi decît o adunare de deveniri individuale : maniere personale în care Ego-ul, fiecare pentru sine, ar realiza, mai mult sau mai puțin fidel sau perfect, modelele. Spre această

Reacții datorate nu unei sincronizări naturale stabilită de cultură între ele, ci faptului că, într-o societate culturală, conduita Ego-ului are indubitabil un sens pentru Alter. Ea este descifrabilă imediat – fără traducere prealabilă. Semnificația imediată deținută de Alter îi permite să-şi adapteze propria conduită, să-şi „armonizeze“ reacția în raport cu conduita Ego-ului. Armonizarea poate fi pozitivă sau negativă : cuvintele furioase ale unui şofer orbit de farurile mele pot să mă incite fie să-mi cer scuze, fie să mă cert sau chiar să mă bat cu el ; ideile perorate de un orator la o adunare pot să mă facă să aplaud, sau să rămîn indiferent, sau să-l fluier ; un afiş anunțînd o expoziție de Pop-Art poate să mă determine să vizitez muzeul unde se ține sau, dimpotrivă, să amîn vizita acolo etc. Semnificația imediată a conduitelor membrilor unei societăți culturale este evident condiționată de participarea lor la acelaşi sistem de modele culturale, deci de dimensiunea verticală a culturii. Dar nu se indentifică cu ea. Participarea – realitate intențională – constituie o realitate psihică. Reprezentînd dimensiunea orizontală a unei culturi, conduitele, împreună cu produsele lor – expresii exterioare sau mai degrabă exteriorizate ale culturii –, constituie o realitate fizică. Asemănarea dintre cele două nu este directă, ci simbolică

---

concepție conduce platonismul celor ce consideră cultura ca o constelație de modele (*set of patterns* : J. L. GILLIN & J. P. GILLIN, *An Introduction to Sociology*, New York, 1942, p. 20), asemănătoare unor idei transcendente şi imobile, mişcînd prin simpla lor prezență conduite standardizate (R. LINTON, *Present World Condition in Cultural Perspective*, in *the Science of Man in the World Crisis*, ed. R. LINTON, New York, 1945, p. 203). Tocmai pentru că ele sînt reacții, devenirea individuală a subiecților face parte din şi este angajată total în devenirea socială : cea a societății culturale din care fac parte.

În plus, conduitele culturale cer, ca reacții, o flexibilitate şi o adaptare permanente, pentru că trebuie să facă față unor situații totdeauna diferite şi inedite. Ele introduc astfel o schimbare continuă, mai mult sau mai puțin perceptibilă în interiorul unei aceleiaşi culturi, schimbare care nu este niciodată complet imobilă, complet identică cu ea însăşi, oricît de tradițională şi conservatoare ar fi societatea definită.

Să mai spunem că nu trebuie să identificăm reacțiile culturale cu interacțiunile. Acestea nu sînt neîntrerupte în relația dintre un artizan şi un țăran, la agricultorii sedentari – ca să dăm un exemplu relativ simplu ; ele pot chiar să nu apară deloc, dacă un intermediar – un comerciant, de exemplu – intervine între ei ; reacțiile în schimb sînt continue. Atîta timp cît activitățile unora sînt condiționate de cele ale altora, şi viceversa.

– nu mişcarea pălăriei însăşi face din ea un salut. Expresiile unei culturi sînt simboluri ; recipiente ce-şi poartă şi exprimă conţinuturile[80].

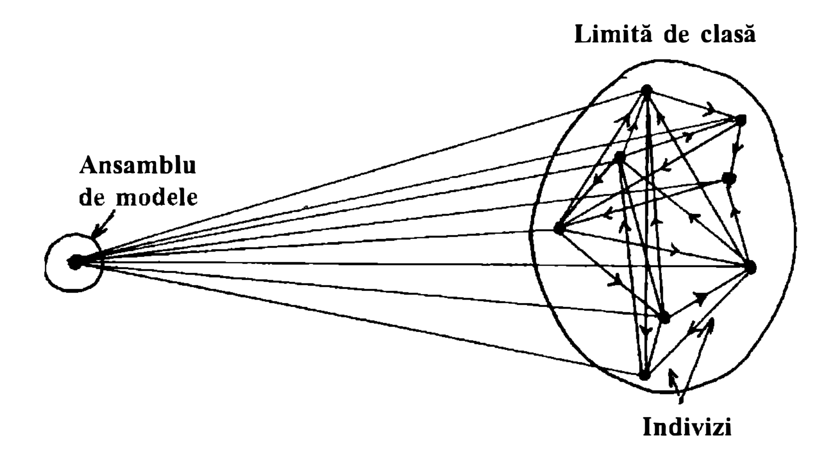
La fel ca valorizarea, cultura este un limbaj ai cărui semnificanţi – elementele lexicale şi sintactice – stau alături de conduite şi produsele lor (sintaxă : legi guvernînd raporturile dintre ele), iar semnificaţii sînt modelele cu regulile caracteristice[81]. Eliminînd din expresii, prin utilizarea sintaxei şi a lexicului, semnificaţiile subiective sau pur conjuncturale (evident, nu complet, însă ce limbaj, în afară de cel matematic şi al logicii, ar putea să o facă?), ea permite subiecţilor unei societăţi culturale să se „înţeleagă asupra cuvintelor" : să priceapă de la început sensul propriilor expresii culturale – conduite şi produse – prin

---

80. L. L. WHITE (*The Concept of Culture*, în *American Anthropologist*, 1959, vol. 61, n° 2, pp. 229–236) are dreptate atunci cînd insistă pe aspectul simbolic al culturii. Dar se înşală atunci cînd îl identifică cu simbolul, căci cultura nu reprezintă decît proprietatea expresiilor ei ; cînd confundă modelele, obiecte ale culturii, cu conduitele şi produsele ei ; cînd crede că simbolurile interacţionează între ele conform unor legi proprii. (Idem, *Ethnological Theory in Philosophy for the Future*, edit. R. W. SELLARS, V. G. McGILL & M. FABER, New York, 1949, p. 374 ; cit. în *Culture...*, de A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, New York, 1963, p. 193). Nu e vorba de simboluri ce interacţionează între ele, ci de oameni care le utilizează.
În afară de aceasta, a pune accentul în primul rînd pe învăţarea conduitelor, aşa cum fac atîţia autori (a se vedea de exemplu D. G. HARING, *Is Culture Definsible?* în *American Sociological Review*, 1949, vol. 14, pp. 26–32 ; J. S. SLOTKIN, *Social Anthropology...*, New York, 1950, p. 76), înseamnă a uita esenţialul şi a accentua aspectele secundare, deoarece conduitele şi produsele devin culturale datorită laturii lor simbolice. Cultura nu poate fi învăţată prin dresaj. O maimuţă poate învăţa un *patterned behaviour* şi-l poate chiar comunica. Dar este incapabilă să înveţe simbolurile exprimate de conduite şi deci sensul care rămîne constant, oricît de standardizată şi schimbătoare ar fi expresia lui exterioară.
81. Astfel deci, cultura determină direcţia acţiunilor umane în două feluri : orientîndu-le în raport cu modelele luate ca valori ; făcînd expresiile prin care se manifestă acţiunile semnificative în plan social. Primul sens – vertical – priveşte societatea culturală considerată o clasă ; al doilea – orizontal – priveşte societatea ca fiind constituită din şi prin raporturile interindividuale.
La acest aspect al culturii ca limbaj se raportează observaţia lui A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN (*Culture...*, New York, 1963, p. 350) : „[...] toate culturile spun că indivizii incapabili de comunicare în orice moment sînt anormali... Viaţa socială este imposibilă fără comunicare... comportamentul oricărui individ «normal» trebuie să fie oarecum previzibil prin anturajul lui şi interpretabil (sublinierea mea) prin el".

care se manifestă viața societății[82]. Semnificanți, sau conținînd semnificați, expresiile sînt toate mesaje[83], la fel ca vorbele și enunțurile rostite într-o limbă. Mesaje ce vizează o comunicare implicită – „a se odihni“, „a contempla“ (un peisaj sau o operă de artă...), a fi „spectator“ etc. –, explicită – a face agricultură, a fabrica ciorapi, a scrie o lucrare etc. –, sau expresivă – a ține un curs, a saluta, a educa etc. (domeniul „interacțiunilor“). Receptarea pozitivă (acceptare ori refuz) sau negativă, imediată sau tardivă a mesajelor depinde doar de contextele istorice, „evenimențiale“ în care ele se inserează[84].

Mesaje... adică mediatori ai relațiilor dintre Ego și Alter. Natura relațională a culturii nu se exercită numai pe verticală – în raportul dintre o societate naturală luată ca ansamblu și un sistem de modele –, ci și pe orizontală : raporturi fondate de și prin comunicarea între subiecții ansamblului, compus nu din „atomi“ individuali, ci din subiecți-termeni ai raporturilor coextensive. Ansamblu ce ar putea fi ilustrat prin schema următoare :




---

82. R. REDFIELD a pus înainte implicit aspectul limbaj al culturii, definind-o ca „[...] sistem de semnificații convenționale manifestate prin acțiuni și artefacturile care, grație tradiției, caracterizează un grup uman.“ (*Unpublishes*, *lectures*. Cit. in W. F. OGBURN & M. F. NIMKOFF, *Sociology*, Boston, 1940, p. 25).

83. Mai mult ca într-o limbă vorbită. Se întîmplă ca oamenii să-și vorbească (sau să-și cînte) lor înșile (în ce măsură constituie un dialog acest solilocviu unde personalitatea locutorului se dedublează în Ego și Alter este o altă problemă) ; dar ei nu se conduc pentru ei înșiși. Fac excepție Robinsonii. Totuși, nici chiar

Această schemă, în care subiecții nu mai sînt termenii extremi, elementele ultime și izolate ale sistemului, devenind ei înșiși punctele esențiale ale dimensiunilor verticale și orizontale ale culturii, pune în evidență sensul dublu de efectuare a proceselor culturale. Al modelelor spre expresia lor în conduite, prin intermediul valorizării, și invers, al expresiilor spre modele. Expresii care, ca mesaje, sînt comunicate de Alter Ego-ului. Ego-ul trimite mesaje spre semnificanți (modele), punîndu-l astfel în raport cu ele. Al doilea sens, prin care se efectuează învățarea culturii (la fel ca învățarea unei limbi : maternă sau străină), schimbă semnificația valorizării. Din pur „subiectivă", ea devine obiectivă, reprezentînd adeziunea personală a Ego-ului la modelele societății lui culturale. Ca mediu cultural unde evoluează Ego-ul, societatea îi transmite mesaje și-l polarizează spre modelele ce-l determină, obligîndu-l astfel să-și precizeze poziția în raport cu ele – ca valori sociale –, oricum ar fi considerate individual.

„Oricum ar fi considerate individual..." Socializarea valorizării lărgește deci într-un mod unic conotațiile ce i se pot atașa. Nu mai este vorba numai de intenție „favorabilă", ca atitudine pozitivă în fața modelelor. Valorizarea poate avea diferite tonalități : de la o adeziune completă și spontană, trecînd prin lipsă de entuziasm, scepticism, pînă la ostilitatea deschisă. La fel cum un mesaj cultural rămîne relațional prin natura lui semnificantă, oricare ar fi felul cum este recepționat, tonalitatea atitudinii individuale față de modelele culturale nu afectează existența valorizării însăși. Nu calitatea, ci permanența acestui raport caracterizează cultura. Un subiect aparținînd unei societăți culturale date nu poate rupe raportul în cauză : informat prin mesajele culturale ale modelelor lui, el poate alege să le ignore, să nu țină seama de ele, însă astfel le neagă, le tratează ca pe non-valori, continuînd să se raporteze însă la ele de o manieră negativă.

---

aceștia nu și-au elaborat ci conduitele, nu și-au creat cultura, ci le-au luat din societatea de unde proveneau și unde își exercitau conduitele în funcție de un context social.

84. Un obiect lansat cu mare publicitate poate să se vîndă imediat sau să zacă pe rafturile magazinelor ; o carte sau un tablou pot fi cumpărate sau nu etc.

## Cultură, devenire şi istorie

Am văzut în paginile precedente cum produce cultura un al treilea tip de societate, cea culturală. Ea o produce ca atare, îi conferă unitatea ei : externă – făcînd-o diferită de alte societăți cu aceeaşi cultură ; internă – prin circumscrierea unei clase de indivizi, definită prin participarea lor comună la modele culturale identice, şi prin comunicarea reciprocă, grație unui limbaj simbolic comun. Definiția aceasta e totuşi insuficientă, cu toate că este construită cu ajutorul unui sistem de modele şi al unui sistem de simboluri : ea nu operează decît într-o singură dimensiune, cea sincronică. O societate culturală nu e însă o realitate statică, ci una dinamică. Ființa ei nu constituie o stare, ci un proces. Ca orice altă societate sau chiar mai mult, ea „trăieşte", evoluează, se dezvoltă (în mai bine sau în mai rău, pozitiv sau negativ), primeşte adică, pentru a fi, succesiunea, dimensiunea diacronică.

Realitate energetică, principiu de „negentropie" socială, după cum am arătat mai sus, cultura determină procesul de formare a unei societăți culturale. Pe de o parte, pentru că suscită nevoi definite ale subiecților – modelele de cultură –, pe de alta, pentru că hotărăşte mijloacele de efectuare a satisfacerii nevoilor – regulile. Astfel că ea îşi defineşte devenirea socială. O defineşte şi o constituie : prin provocarea nevoilor, îi dă impulsul ; determinînd-o, îi dă forma şi conținutul ei ; orientînd-o prin reguli normative de acțiune (ce produc reacții în lanț), îi stabileşte direcția.

A spune deci „societate culturală" înseamnă a spune „o devenire" ; nu devenire pur şi simplu, ci un anumit tip de devenire, caracteristic societății în discuție, ținînd de cultura ei. Producînd procesele culturale ale acestei societăți, ea nu poate însă lămuri singură existența lor. Pentru că nu ea le declanşează, din necesități interne, ci circumstanțele : ca să aibă loc o căsătorie, trebuie o căsătorie ; pentru declanşarea unei vendete, o moarte de om ; pentru a schimba un salut, o întîlnire ; pentru a naționaliza o industrie, o revoluție, sau cel puțin o schimbare de cabinet ; pentru a

trăi o „dragoste romantică“, o „lovitură de fulger“ etc.[85]. Devenire a unei societăţi, dar nu încă istoria ei : ea ne spune ce devine societatea, nu ce i se întîmplă ; nu-i predetermină aventurile, urmări ale tuturor evenimentelor produse şi suportate de societate, ci doar structura dezvoltării temporale în care se inserează[86].

Pentru a fi, istoria are nevoie ca structura să meargă alături de aventură, ca evenimentele să se înscrie în urzeala devenirii. „În urzeală“, căci evenimentul nu este niciodată primul în societăţile culturale, nu este un eveniment pur şi simplu, în sine, ci aparţine unei deveniri date. Felul în care se inserează în el, felul în care este utilizat de devenire dau evenimentului sens şi rezonanţă. Şi aceasta atît în cazul evenimentelor „secundare“, datorate devenirii culturale – războaie şi competiţii, sărbători şi ceremonii, invenţii şi descoperiri (cea a Americii, de exemplu, de către navigatorii vikingi în Evul Mediu tîrziu şi Cristofor Columb etc.) – cît şi al celor „primare“, datorate unor cauze naturale : boli ce au zguduit cultura Evului Mediu ne-ar atrage foarte puţin atenţia astăzi, sau nu ar mai avea loc ; şi ce au comun o secetă dintr-o cultură bazată pe agricultură de subzistenţă (fără surplus alimentar şi fără mijloace de conservare şi înmagazinare) şi una dintr-o cultură cu o agricultură industrializată? A fi lovit de fulger în societatea noastră şi a fi lovit acolo unde acest „accident natural“ reprezintă o alegere supranaturală? A muri de foame în Suedia sau în India? A da naştere unei fiice la populaţia Toda, unde copiii de sex feminin erau adesea omorîţi, şi la Ostiaci, unde

85. Devenirea determină esenţa expresiilor culturale, dar nu şi existenţa lor. Ea o condiţionează doar, nespunînd nimic despre realizarea singulară a acestor expresii. Ea „instituie“ vînători de capete în triburi, catedrale în Evul Mediu, probleme de socializare (sau de naţionalizare) astăzi... Dar vînătoarea de capete, sau construirea unei catedrale, sau chiar naţionalizarea unei întreprinderi ori a unei ramuri industriale, nu depind de devenire, ci de circumstanţele contingente, adică de un eveniment care, într-o situaţie dată, declanşează un proces cultural corespunzător ei. Situaţia reprezintă aici un complex format din devenirea ce-i determină structura şi un eveniment ce o „concretizează“ : o face unică, istorică.

86. În franceză, limba curentă distinge cele două aspecte ale duratei, desemnîndu-l pe fiecare printr-o expresie diferită : „Que devenez-vous?“ şi „Qu'est-ce qui vous arrive?“

aceeaşi fată, acum mare, putea să valoreze pînă la o sută de reni, fără a mai număra blănurile[87].

Fiind devenirea unei societăţi, cultura formează ea însăşi matricea istoriei ei, definită ca impactul evenimentului asupra devenirii. Însă „istoria ei“ poate fi o expresie improprie. Cu toată rigoarea termenului, nu avem de-a face cu istoria, pe de o parte, şi cu societatea culturală cu o istorie proprie, pe de alta. Societatea culturală este una cu istoria ei, este istoria ei : este devenirea transformată în istorie[88]. Altfel spus, societatea culturală constituie un subiect ce nu este distinct faţă de şi logic anterior istoriei

---

87. Pentru că nu au distins devenirea unei societăţi culturale de devenirea ei istorică, anumiţi sociologi ce voiau să explice procesele culturale au pus în opoziţie nu cultura, ca devenire, şi evenimentul, ci cultura şi aşa-zisele ei cauze naturale : C. M. CASE, pentru care interacţiunea rasei şi a mediului natural produce cultura, ca interacţionînd cu acestea şi producînd evoluţia socială sau civilizaţia (*Outlines Introductory Sociology*, New York, 1924, p. 106). Practic, aceiaşi factori „explicativi“ pot fi găsiţi la P. H. BAGBY, în : *Culture and the Cause of Culture*, în *American Anthropologist*, 1953, vol. 55, n° 4, pp. 535–554. C. D. FORDE, ce atribuie cultura rasei, mediului, psihismului uman şi societăţii (*Habitat, Economy and Society*, London, 1943, p. 466). C. KLUCKHOHN & W. H. KELLY caută cauzele tuturor culturilor în rasă şi în mediul fizic şi social al omului (*The Concept of Culture : texte dactilographié*, pp. 33–35, cit. în *Culture*..., de A. L. KROEBER & C. KLUCKHOHN, New York, 1963, pp. 172–173). Ultimii trei autori adaugă celor trei cauze şi o a patra : cultura, introducînd astfel o distincţie între „conceptul explicativ“ şi „conceptul descriptiv“ al culturii. Primul este cultura, al doilea, o cultură dată. Inconvenientul este că primul nu explică absolut nimic. De ce oamenii dintr-o societate culturală dată se comportă într-un anumit fel, au o anumită cultură? Din cauza culturii, răspund autorii. Altfel spus, culturii i se datorează diferenţele de cultură. Şi astfel progresăm!
Nici rasa, nici psihismul şi nici mediul fizic nu constituie cauzele sau elementele unei culturi, fiind doar materialele ei. Ele o condiţionează, dar nu apar niciodată în ea în stare „naturală“, ci doar cînd aceasta este culturalizată, ele fiindu-i atribute : un climat considerat arid de agricultori nu va mai fi astfel pentru vînători ; un deşert reprezintă ceva pentru traficanţii nomazi, altceva pentru agricultorii din oaze şi altceva pentru „civilizaţia petrolului“. Cît despre factorii sociali ca densitatea populaţiei, numărul ei, vîrsta etc., avem de-a face cu produse ale culturii : o densitate de cîteva persoane pe km$^2$, enormă pentru vînători, este infimă pentru o societate industrială : bătrîneţea dintr-o cultură poate fi forţa vîrstei într-o alta (la 40 de ani, Ludovic al XIV-lea se considera un om bătrîn ; iar în romanele secolului al XIX-lea putem citi fraze ca următoarea : „La 25 de ani, nu mai era atît de tînără.“).
88. Expresii ca „istoria societăţii medievale“ sau „... societăţii chineze“, societăţi culturale, pot induce în eroare. (A fortiori, toate „istoriile culturii“, puţin răspîndite, este adevărat, în limba franceză, dar destul de frecvente în limba

– contrar societății de drept –, fără realitate în dimensiunea sincronică – la fel ca societatea-mediu. Clasa indivizilor formînd subiectul culturii nu este, în această dimensiune, decît o clasă de convenientă : simplu agregat de indivizi, suport „material" al clasei ce nu va deveni niciodată unitate socială, nu se va actualiza într-o clasă reală decît prin și în acțiunile și comunicările culturale din succesiunea temporală – deosebindu-se astfel de societatea-mediu[89]. Nefiind subiect al istoriei, societatea culturală este subiect istoric : subiect nerealizat în sine, ci în și prin istoria lui. Limitele istoriei sînt limitele societății în discuție. Dincolo de ea există o altă societate, fiindcă există o altă istorie[90]. Coextensivă istoriei ei, identică cu ea, societatea culturală se realizează și se desăvîrșește în ea. Ea nu-și depășește propria istorie, așa cum face societatea de drept, reprezentînd un subiect și o istorie totodată.

---

germană : „Geschichte der Kultur"). Luate cu sensul propriu, ele anunță „Istoria unei istorii", istoria unei realități istorice, făcută de și în istoric ; (sau o altă evocare : „Istoria unei vieți" ; viață care este ea însăși o istorie ; aici totuși există un subiect distinct logic de viață ; el lipsește în cazul unei societăți culturale) ; ar trebui înțelese ca discurs al domeniului științei istorici, pentru că are în vedere un subiect cu natură istorică. El reprezintă o relație istorică – un memorial – al istoriei. Adică subiectul desemnează în aceste expresii natura discursului și nu pe cea a obiectului. Articolul nehotărît „o" ar ajunge pentru evitarea oricărei ambiguități.

89. ... Care nu ajunge niciodată să formeze o clasă, neavînd un sistem de modele și un sistem de simboluri propriu.

90. Pe planul diacroniei, aceasta corespunde unei alte culturi ; la fel ca societățile culturale, culturile sînt delimitate în raport cu altele și nu cu frontierele teritoriilor ocupate de subiecții lor, așa cum susține o prejudecată tenace ; (vezi de ex. G. P. MURDOCK, *Social Structure*, New York, 1949, pp. 82–83 ; L. THOMPSON, *The Societal System, Culture and the Community*, în *Sociologus*, vol. 6, ch. 1, pp. 24–26 ; T. PARSONS, E. SHILLS, K. D. NAEGELE, J. R. PITTS, *Theories of Society*, Glencoe, 1961, p. 46). Toți acești autori confundă zona de prezență a unei culturi cu zona unde se întinde prezența fizică a indivizilor aparținînd culturii respective. Spațiul culturii nu este unul fizic, ci psihic. El „încetează" acolo unde încetează adeziunea la modelele reprezentînd cultura, spre profitul altor modele ale unei alte culturi. Ceea ce ar însemna că posibilitatea de comunicare directă este social limitată, neputîndu-se lipsi de traducerea unor simboluri culturale. (Limitele nu sînt neapărat rigide și nici absolute : două culturi diferite pot avea mai multe elemente în comun ; or, traducerea nu este necesară decît atunci cînd sînt diferite). Dar o cultură lipsită de contactul cu un alt sistem de simboluri, operînd cu un alt sistem de modele, ar fi la drept vorbind nelimitată : fără a fi întregul realului, ea ar reprezenta totuși întreg realul culturii.

## Societate culturală, societate globală

1) Ca realitate istorică, societatea culturală nu este analizabilă decît printr-un demers istoric. Numai acesta poate să pună în evidență specificitatea devenirii ei, prin diferențele de structură sau de calitate față de alte societăți : unitatea, specificitatea şi limitele ei în raport cu alte societăți culturale[91].

2) Acestei societăți i se poate aplica termenul de „globală“ (la fel ca şi culturii ei), termen răspîndit în sociologia contemporană după folosirea lui de G. GURVITCH : devenirea specifică şi comună a respectivei societăți desemnînd cadrele globalității[92].

---

Neavînd nici o limită în spațiul fizic, o cultură poate totuşi să determine limite spațiale : prin definirea unui teritoriu ca habitat al unui grup social care a adoptat-o. Habitatul reprezintă deci un produs al culturii, la fel ca toate celelalte manifestări culturale (deşi probabil produsul cel mai semnificativ şi cel mai încărcat de consecințe. Am analizat creația culturală şi semnificația ei în studiul *Les Caractéristiques Formelles de l'Habitat*..., în *Cahiers d'étude des Sociétés Industrielles et de l'Automation*, 1964, n° 6, pp. 199–213). La rîndul lui, habitatul poate da naştere – este foarte propice din acest punct de vedere – unui alt fapt cultural, comunitatea teritorială : tribală, etnică, națională. Identificarea spațiului culturii cu habitatul şi a celui din urmă cu o grupare teritorială determinată, aşa cum procedează cea mai mare parte din autorii citați aici, constituie deci o dublă greşeală.

91. Fără un demers istoric avîndu-şi obiectul situat în diacronic, este posibilă constatarea unui fapt cultural, chiar a unui complex de trăsături. Dar dacă acest complex formează un sistem diferit de alte complexe care coexistă cu el nu poate fi hotărît decît printr-un demers de acest tip.

92. Astfel, de exemplu, conceptul de „societate industrială“ dezvoltat de R. ARON în *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle* (Paris, 1962) şi *La Lutte des Classes* (Paris, 1964), poate exprima adecvat devenirea specifică şi comună a unei părți a umanității (sau mai degrabă a societății-mediu) în prezent (deci un tip propriu şi original al societății culturale). Căci dacă modelul societăților industriale este construit de autor plecînd în special de la criterii economice, dezvoltările sale ulterioare (aceste societăți sînt populare şi egalitare în ideologic – *La Lutte des Classes*, p. 31 ; hedoniste – id., p. 36 ; statul nu mai este aici religios – id., p. 33 ; etc.) arată clar că acest concept permite observarea devenirii globale a societăților şi nu numai a unui aspect. („Devenirea“ şi nu „istoria“ lor, două realități distinse de autor cu pertinență : analizînd dezvoltarea economici sovietice, cu repercusiunile ei – colectivizare, rezistență a țăranilor, foamete... – autorul subliniază că evenimentele „[...] nu aparțin modelului creşterii sovietice, ci istorici creşterii sovietice“ (în *Dix-huit Leçons*..., p. 233).

3) Trebuie totuşi să nu confundăm, aşa cum fac numeroşi autori, globalitatea unei societăţi culturale cu autonomia unei societăţi politice[93] : prima este un subiect istoric, a doua, ca societate de drept, un subiect al istoriei[94]. Şi la fel cum o societate culturală presupune aceleaşi valori şi aceleaşi norme, o societate politică nu face decît să impună acelaşi statut subiecţilor ei. Statutul impus cu forţa sau benevol permite înlăturarea dublei indeterminări a interacţiunilor umane, de altfel parţială – aflată doar în statistici –, după cum observă T. PARSONS, şi nu a unei comune „orientări a valorilor" ce nu-şi are locul aici.

4) Pentru a uşura cercetarea, putem împărţi o societate globală în societăţi parţiale, culturile lor devenind sub-culturi ale celei dintîi : cultura oamenilor paria din societăţile hinduse nu se identifică cu a brahmanilor sau a războinicilor ; nici cea a sclavilor cu a cetăţenilor liberi din Grecia

93. Care este la rîndul ei confundată cu o comunitate teritorială identificată, printre altele, cu o comunitate naţională, ca şi cu o comunitate etnică, fără nici o precauţie prealabilă. Am discutat mai sus despre confuzia născută din asimilarea dintre o comunitate culturală şi o comunitate de habitat teritorial. Să mai adăugăm aici că, pe de o parte, o singură societate culturală poate îngloba mai multe comunităţi teritoriale distincte, precum cele ale pigmeilor din Congo, sau ale australienilor, fără a mai vorbi de comunităţile teritoriale naţionale, rar sau niciodată identice cu societăţile culturale : (formează luxemburghezii o societate culturală distinctă?) ; pe de alta, că un singur teritoriu poate găzdui societăţi culturale distincte ; precum cele ale pigmeilor ; trăind în simbioză teritorială cu negrii din Congo, sau cea a canadienilor albi şi a eschimoşilor din Canada. În ceea ce priveşte societatea politică, ea poate să nu coincidă nici cu naţiunea şi nici cu societatea culturală ; Germania hitleristă sau cea a lui Bismarck ; Rusia ţaristă sau cea de astăzi ; Israelul, Irlanda etc. Şi nici măcar cu o etnie. M. TREMBLAY face această observaţie vorbind despre Canada, spaţiu unde etnia engleză formează o unică societate politică cu etnia franceză (art. cit., pp. 16–17). (Autorul vorbeşte totuşi de „cultura noastră naţională", adică franceză, iar eu aş spune mai degrabă „cultura noastră, sau chiar tradiţia noastră etnică"). Lucrurile se petrec la fel în Elveţia, Belgia etc.

94. Unde ar trebui căutată societatea globală, în Evul Mediu sau în Grecia antică? Ea nu se află cu siguranţă în principatele feudale sau în oraşele elene. Marele Ducat de Luxemburg sau chiar Franţa sînt societăţi culturale distincte? În Statele Unite, aparţin indienii secolului al XIX-lea, emigranţii chinezi sau japonezii care nu sînt încă aculturalizaţi astăzi, aceleiaşi societăţi culturale ca americanii originari (şi mai ales americanii „albi, protestanţi, de viţă anglo-saxonă")? Nu formează ultimii oare o singură societate culturală cu canadienii, sau chiar cu europenii occidentali?

antică ; nici a proletarilor cu a burghezilor dintr-o societate capitalistă şi industrială etc... Nu avem de-a face totuşi cu culturi diverse, ci cu culturi complementare, sub-ansambluri, şi nu veritabile ansambluri culturale autonome : existența unora o implică pe a celorlați.

5) Este deci legitim să afirmăm că sub-culturile sînt integrate în cultura globală, la fel cum societățile parțiale corespunzătoare sînt integrate în societatea globală. Există o solidaritate reciprocă ce uneşte între ele diferitele societăți parțiale ale unei societăți globale. Dar e o solidaritate cu sens unic : integrarea se efectuează totdeauna în folosul unei societăți parțiale căreia sub-cultura îi asigură o situație socială dominantă. Astfel că ea implică necesar constrîngerea – uneori chiar violența – socială a celorlalte societăți care aparțin aceleiaşi societăți globale. Constrîngere exercitată grație puterii politice oferite de poziția ei dominantă.

6) Sub-cultura societății dominante devine astfel sub-cultura dominantă, cultură a culturii globale : „Cultura" pur şi simplu, în interiorul celei din urmă ; *paideia* grecească, de exemplu, sau conținutul ei corespunzător Europei moderne (cultură în sensul „clasic" al termenului) : ideal al omului „cultivat", al „eruditului", ce asimila moştenirea greco-romană şi realiza valorile umaniste ale culturii. Avem de-a face aici cu cultura în sens „absolut". Ea nu mai e definită în opoziție cu alte culturi, ci în opoziție cu ceea ce este esențial într-o cultură, precum şi cu ceea ce este secundar. Exercițiul acestei culturi a culturii nu mai este un fapt, ci un bine, un ideal social, modelele ei fiind trăite ca valori : ele reprezintă etosul culturii globale.

7) Constrîngerea socială exercitată de societatea dominantă asupra altor societăți parțiale – constrîngere inerentă societății globale în discuție – nu este totuşi unică. Ei îi corespunde o constrîngere „negativă", exercitată de societatea culturală asupra tuturor celor ce recuză modelele ei culturale : „barbarii" din interior – indivizi sau grupuri de indivizi. Fie că e vorba de barbari cu comportamente pur negative, avînd o semnificație doar în opoziția față de modelele culturale existente, vizînd distrugerea lor ca

valori ; fie că e vorba de cei ce neagă prin comportament valoarea modelelor în numele unora noi pe care se străduiesc să le promoveze în cadrul unei noi culturi ; fie că e vorba de „vandali“ de orice fel, hoți, „teddy boys“, iconoclaști, anarhiști revoltați (muncitori englezi ce distrug mașinile de la începutul erei industriale) etc. ; fie că e vorba de artiști „blestemați“, „bolșevici“, creștini din Imperiul roman („... noua rasă de oameni născuți ieri – după cum scrie Celsius –, fără patrie sau tradiții, porniți contra tuturor instituțiilor religioase și civile, urmăriți de justiție, declarați infami peste tot...“). Fie că e vorba de „reacționari“ de orice fel, ce caută o nouă cultură, asemănătoare celei vechi[95].

8) Prin crearea unei noi culturi, opuse culturii globale, cea de-a doua categorie de „barbari“ cristalizează în interiorul culturii lor o nouă societate parțială, în relație de antinomie, și nu de complementaritate, cu aceasta (de exemplu, societatea comunistă, compusă, într-o societate capitalistă, din membrii Partidului, plus toți cei ce simpatizează cu el intelectual, social, electoral etc.), căci ea poate deveni virtual o nouă societate totală, constituind o nouă cultură globală[96]. Însă atîta timp cît societatea opusă nu reușește să înlocuiască societatea globală[97], ea îi rămîne integrată. Nu numai pentru că, rămînînd înăuntrul ei, nu

95. Toate aceste grupuri sociale ce încearcă, în interiorul unei societăți culturale, să promoveze o alta, trăiesc, la fel ca societățile culturale „exterioare“, într-un alt timp istoric decît cel al societății în discuție : timp situat înainte sau după cel prezent. Comunicațiile stabilite între ele și societatea lor nativă sînt astfel parțial externe și nu interne, la fel precum cele dintre subiecții care participă pozitiv la cultura acestei societăți. Doar „parțial“ pentru că, deși grupurile respective se opun culturii societății lor, fac totuși parte din ea. Chiar refuzul lor este o manieră negativă de participare la cultură. Or, nu avem de-a face cu același lucru în cazul societăților culturale realmente exterioare reciproc, comunicînd între ele doar prin civilizație și nu prin cultură, după cum vom vedea mai încolo.

96. Cultură care nu este, la fel ca noua societate, decît virtual totală : în primul rînd, comuniștii nu vizează decît organizarea socio-economică a societății capitaliste ; creștinii Imperiului roman vizau păgînismul lui ; și numai prin distrugerea ultimului au reușit să edifice o nouă cultură globală.

97. Istoria societăților globale conține numeroase exemple de noi societăți culturale posibile, dar nereușite : conjuncția încercată și nerealizată dintre reforma luterană și mișcarea țărănească din Germania ; stoparea mișcării reformei buddhiste din India și asimilarea ei de către hinduismul tradițional.

este autonomă social, ci şi pentru că valoarea pozitivă a noilor modele culturale propuse nu se manifestă decît prin negarea prealabilă a modelelor existente, cărora li se opune : pentru contemporanii săi, Sade nu era decît un alt libertin ce ataca morala oficială, dar, deoarece libertinajul şi „sadismul“ au reuşit să se „impună“ cultural, el a devenit „aproapele meu“ pentru un critic apreciat astăzi ; pentru societatea capitalistă, comuniştii nu reprezintă (sau cel puțin nu reprezentau, pînă la Revoluția rusă) decît o mişcare de contestare a organizării socio-economice ; creştinismul, un curent spiritual dorind să modifice societatea păgînă a Imperiului roman – la fel ca atîtea altele. Aspectul cultural negativ al noilor tendințe culturale permite societății culturale unde ele apar să asimileze pur şi simplu conduitele care le exprimă, cu aceeaşi barbarie culturală proprie comportamentor culturale pur distructive, de vandali : artiştii blestemați sînt nişte „blestemați“ ; bolşevicii au cuțitul între dinți şi vor sînge ; creştinii sînt „declarați infami peste tot...“

## Cultură şi civilizație

9) Tocmai am vorbit despre cultură sub aspectul devenirii ei : adică a societății în care se află. Desăvîrşindu-se, devenirea realizează societatea ca subiect istoric în şi prin conduitele culturale rezultate din impactul evenimentului asupra devenirii. Sub acest aspect, cultura constituie deci o realitate experimentată, trăită ; trăită prin conduite şi, ca atare, imanentă societății culturale care o trăieşte ; realitate „internă“, netransmisibilă unei alte societăți culturale.

10) Conduitele culturale realizează totuşi nu numai devenirea unei societăți, ci şi operele ei. În lipsa unor condiții adverse, orice conduită ajunge la o realizare, la un produs : de la un instrument de găurit pămîntul sau fel de mîncare, o recoltă adunată, un salut, o vizită, pînă la conduite unde se exprimă aspirațiile cele mai profunde : monumente, dansuri şi poeme, mituri, tratate filosofice sau

„vieți exemplare". Orice cultură se manifestă prin operele ei : ale istoricului sau ale etnografului, sau ale oricărui simplu observator dinăuntrul sau dinafara societății culturale ; jurnalist sau cronicar, turist sau explorator.

11) Constituindu-se într-o cultură trăită ca devenire pe cale de a se metamorfoza în istorie[98], conduitele culturale reprezintă ca atare cultura în curs de manifestare, de apariție[99]. Iar dacă cultura ca devenire – realitate trăită – produce istoria, ea produce în momentul apariției și civilizația, definită ca fenomen al culturii, adică aparență a ei : fenomenul prin și în care apare cultura[100].

12) Fenomenul prin și în care apare cultura – civilizația – o ajută și să-și depășească limitele : sub formă de vestigii istorice lăsate de o societate culturală în urma ei, pe de o parte ; sub formă de bunuri schimbate cu alte societăți culturale, pe de alta. Contrar culturii însăși – o devenire, orice fenomen de cultură sau orice fapt de civilizație este un lucru[101] ; realitate concretă și singulară, capabilă de durată, subiect autonom al istoriei (capabilă deci de altă istorie, diferită de cea din care s-a născut) ; al istoriei „naturale", supus influențelor fizice ale mediului, dar mai ales subiect al istoriei culturale, apt să fie reluat, integrat și

98. Înainte, „în amonte", cultura nu era decît pe cale de a deveni posibilă, fiind figurată și predeterminată în modelele ei ; după, „în aval", ea va fi devenirea fixată în istoric, nu ceea ce devine, ci ceea ce a devenit deja.

99. În amonte nu exista decît o singură realitate socială internă, psihică – intenția valorizantă ; în aval, nu va exista decît o realitate externă, obiectivă – opere concrete și singulare, martori ai culturii.

100. Am putea introduce aici o lungă notă despre folosirea termenului de civilizație (în sociologia germană și engleză, pe de o parte – A. WEBER, MACIVER – în sociologia franceză, pe de altă parte – M. MAUSS), analizînd și afinitățile și diferențele dintre această concepție a culturii și cele susținute de THURNWALD, OSGOOD, OSSOWSKI.

101. „Lucru" din start, direct – ca să spunem așa : orice produs material al unei culturi, uneltă, monument, podoabă etc. ; sau indirect, ca o conduită înregistrată într-un document : cod de politețe, povestire mitologică sau literară, o rețetă culinară etc. (Documentul însuși poate fi de natură scriptică sau orală – înregistrat doar în memorie ; el este atunci transmis prin narare sau învățare directă, „din gură în gură"). Faptul cultural care nu dobîndește statutul de „lucru" nu devine o realitate sincronică, nu constituie un fapt de civilizație, după cum vom vedea mai departe.

interpretat de alte culturi, diferite de cea originară, prin comerțul intențional de idei sau de lucruri, pe de o parte, sau prin influențele culturale primite, pe de alta[102] : o catedrală gotică, expresie a culturii medievale, devine „gotică“ – adică barbară – pentru clasici, şi este reconsiderată capodoperă în zilele noastre.

13) Putem acorda civilizației unei culturi două sensuri :

a) Un sens larg, unde orice produs al unei conduite culturale aparține, ca expresie a culturii în discuție, civilizației ei[103]. El este documentul ce atestă cultura respectivă.

b) Un sens restrîns – sensul „clasic“ al cuvîntului : civilizației unei culturi nu-i aparține decît expresia ei exemplară – sau mai exact, doar ceea ce este exemplar : un document atestînd fidel modelele, produs al unei conduite conformă normei culturale.

Mai există, cu primul sens, o concordanță fidelă între societatea culturală şi civilizație – orice experiență a celei dintîi devenind o însuşire a celei de-a doua – la fel cum există o neconcordanță, cu cel de-al doilea sens, între bunurile unei civilizații şi istoria societății culturale, ele neacoperind decît o parte din aceasta : toate produsele conduitelor culturale neconforme cu normele rămîn în afara civilizației – căci nu rezultă dintr-o intenție valorizantă pozitivă.

14) Cu sensul restrîns, civilizația nu este totuşi nimic altceva decît civilizația în sens larg, dar interpretată. A o

---

102. Reluarea se poate efectua fie spontan şi ocazional : pictura reinventează artele „primitive“ şi „sălbatice“ ; croitoria, costumele de altădată ; societatea occidentală, obişnuința de a bea ceai sau cafea, sau de a practica yoga etc. ; fie deliberat şi sistematic : ştiința istoriei, pe de o parte, etnologia, pe de alta, constituie reluările cele mai exhaustive, cele mai integratoare (în activitățile culturale ale societății de unde provin, activități ale căror rezultate sînt documentele istorice sau etnologice), şi cele mai interpretative (prin criteriile culturale folosite de societatea lor) ale tuturor operelor din toate societățile culturale.

103. Trebuie să ne păzim să restrîngem o expresie culturală exclusiv la domeniul material : un dans (dar nu şi „a executa un dans“, conduita ce are drept rezultat dansul), un salut (dar nu „a executa un salut“), o glumă (dar nu şi „a face o glumă“), o credință (dar nu şi „a avea credință“), o poziție aşezat cu picioarele spînzurate sau încrucişate (dar nu şi „a se aşeza“) reprezintă expresii culturale la fel ca un costum, o uncaltă sau un templu.

cunoaşte pe prima înseamnă a cunoaşte cultura unei societăți date : a şti ce raporturi leagă expresiile de modele – deci a cunoaşte modelele – şi a şti în ce măsură primele le exprimă pe ultimele – deci a le situa unele în raport cu altele. În ultimă instanță, avem de-a face cu reconstituirea culturii societății respective. Reconstituire ce pleacă de la singura cale de acces deschisă unui observator exterior al culturii : calea aparențelor folosite pentru a exprima cultura, prin medierea civilizației, exprimînd-o ca fenomen. Civilizație în sens larg al cuvîntului : nici o expresie culturală nu poate fi distinsă în sine de alta, cu o altă expresie. Autenticitatea nu se găseşte în interiorul ei – orice expresie este autentică în sine –, ci în raportul cu modelul. Raport ce nu mai este observat, nefiind fenomenal, ci desăvîrşit. O dată realizată, desăvîrşirea hotărăşte dacă expresiile culturale sînt sau nu atribuite culturii cu sensul restrîns.

15) Doar civilizația cu sens larg este deci direct dată. Cea cu sens restrîns nu este decît desăvîrşită plecînd de la prima. Şi este desăvîrşită plecînd chiar de la o desăvîrşire : rezultat al unui demers pornit din expresiile unei culturi spre modele pentru a determina, la rîndul lui, autenticitatea culturală a expresiilor[104] în raport cu modelele.

16) Civilizația nu este însă numai fenomenul culturii, ci şi unicul ei fenomen : cultura nu apare decît prin şi în civilizație – imediat, în civilizația cu sens larg, sau prin interpretare, în civilizația cu sens restrîns –, şi nu constituie în sine un obiect direct şi imediat al experienței sau al cunoaşterii. Regăsim aici un raport asemănător cu cel dintre energie şi materie : intuim existența unei culturi străine plecînd de la civilizația ei, fără a o atinge direct niciodată. Nu atingem nici măcar aparența culturii (sau cultura ca

104. Orice expertiză ce decide atribuirea unui tablou, a unui vas vechi, a unei unelte etc., reproduce acest demers : prin studierea eşantioanelor unei tehnici aparținînd unei anumite civilizații date, „expertul“ îşi formează o idee despre un model tehnologic sau artistic prin care s-a realizat obiectul. Cunoaşterea modelului îi permite, la rîndul ei, să judece gradul de conformitate a unui eşantion oarecare față de model.

devenire, fără a mai vorbi de intenția valorizantă ce o condiționează), ci doar ceea ce a apărut deja : nu o conduită în sine, ci o conduită fixată în expresia ei, document obiectiv al civilizației unde a fost înregistrată ; vestigiu material, înregistrare sonoră, vizuală, scrisă, orală[105] etc. Orice conduită și, a fortiori, orice model cultural neînregistrate, adică nedevenite fapte de civilizație, sînt intangibile[106].

17) Investigația asupra unei culturi nu atinge direct decît civilizația ei, pentru că ea presupune o inversiune completă în ordinea implicării : civilizația nu mai pleacă de la cultură, la fel ca în interiorul oricărei culturi – unde produsele provin din modele prin conduite –, cultura provine aici din civilizație, deoarece se pleacă de la produse spre modelele culturale. Altfel spus, în loc ca produsele culturale să dobîndească o semnificație în raport cu modelele, cele din urmă devin semnificative în raport cu produsele, plecînd de la ele. Inversiunii din ordinea implicării îi corespunde o trecere din registrul diacronic – al culturii – în cel sincronic – al civilizației : ultima nu constituie o devenire, ci este un atribut ; un ansamblu de documente ce o exprimă, de la produsele unei culturi pînă la modelele ei, toate co-atribuite egal. (Opere și canoane artistice de la care ele pleacă : idealuri etice și conduite singulare inspirate de ele etc.)[107].

105. Ultimul este fie direct – povestirea unui subiect al culturii –, fie indirect – comunicare, expunere, narațiune etc. a unui martor exterior ce a înregistrat, cel puțin mental, conduita respectivă.

106. Iată de ce nu există diferență de natură – a documentelor – între două metode de investigare posibilă a societăților culturale : metoda istorică și metoda etnografică. Singura diferență vizează nu obiectul anchetei, ci subiectul, căci în cel de-al doilea caz subiectul asistă adesea la producerea documentelor pe care le culege, pe cînd în primul caz, el le găsește gata făcute. Al doilea subiect poate influența producția lor, solicitînd documente interzise primului. În ambele cazuri însă nu constituie document decît ceva produs. În timp ce anchetatorul observă – un dans, un procedeu de fabricație etc. – nu avem de-a face cu observația propriu-zisă. Ea nu există cu adevărat decît atunci cînd este încheiată, atunci cînd conduita observată este înregistrată.

107. Cultura se derulează, iar civilizația „se etalează" în documentele ce o conțin. Binețeles, în majoritatea cazurilor, dacă nu întotdeauna, cunoașterea lor nu este instantanee, ca necesită timp, deci succesiune. Nu este vorba aici însă decît de condițiile de dobîndire a civilizației și nu de natura ei.

18) Co-atribuite egal, dar diferite totuşi prin dispunere ; situate unele în raport cu altele : o cultură străină este cunoscută cînd se cunosc raporturile de implicare ce leagă documentele între ele ; cînd structura sincronică a civilizației corespunde unei structuri diacronice a culturii. (Ceea ce nu este altceva decît trecerea civilizației cu sens larg la cea cu sens restrîns). Nu părăsim totuşi niciodată domeniul „lucrurilor" civilizației pentru a trece în cel al devenirii unei societăți culturale reprezentată de civilizația respectivă. Afirmația lui DURKHEIM este „mai mult decît adevărată" : faptele sociale trebuie tratate ca lucruri (ca raporturi între lucruri, pentru a fi mai precis), şi orice altă tentativă este sortită eşecului. Distincția făcută de C. LEVI-STRAUSS între antropologia culturală, avînd ca obiect de studiu produsele omului, şi antropologia socială, avînd ca obiect de studiu reprezentările[108] acestora, este, dimpotrivă, inexactă : ea confundă reprezentarea cu obiectul ei ; reprezentările nu sînt studiate, ci trăite. Căci ele constituie, în cazul realităților socio-culturale, o realitate intențională, ce nu poate fi obiectivată ca intenție valorizatoare. Intenția nu se vizează pe însăşi, ea vizează un obiect ; este o experiență : conştientă sau subconştientă, intelectuală, afectivă, volițională... O reprezentare nu este niciodată accesibilă ca atare (ar fi ca şi cum s-ar face experiența unei experiențe), doar obiectul ei este accesibil, după ce a fost obiectivat : a devenit un fapt de civilizație, adică un produs al unei culturi date[109].

19) O cultură străină ne apare ca artificială[110] tocmai pentru că intenția valorizantă ce fondează cultura – hotărînd,

108. *Anthropologie Structurelle*, Paris, 1958, p. 391.

109. Dacă ar fi să delimităm cele două discipline, am putea distinge schematic antropologia culturală, avînd ca obiect de studiu dimensiunea verticală a culturii unei societăți culturale – raporturile între produsele culturale şi modele – de antropologia socială, axată pe dimensiunea orizontală – pe raporturile de comunicare culturală între subiecții individuali sau colectivi ai culturii ; mai pe scurt, am distinge o disciplină avînd ca obiect de studiu sistemul de modele culturale al unei societăți culturale, şi una axată pe sistemul de simboluri culturale (conduite simbolice).

110. Fiind diferită şi prin ceea ce are diferit față de cultura unui observator ; diferențe mai mult sau mai puțin profunde, căci, la fel ca limbile, culturile formează

prin conduite, existența produselor culturale şi semnificația lor – nu poate fi atinsă prin investigație, ci doar determinată prin analogie[111]. Grație civilizației, este posibil să o cunoaştem, adică să stabilim, sau mai degrabă să restabilim raporturile dintre produse şi modelele culturale, dintre semnificanți şi semnificați ; însă nu e mai puțin adevărat că modelele nu sînt luate drept valori, ci drept simple idei, posibilăți pure, actualizate prin cultură. Demersul lor este deci diferit de cel al societății culturale însăşi, unde o idee culturală devine efectivă, un fapt cultural, căci este experimentată ca valoare. Grație experienței, ea este fundamentată, are un grad mai mic sau mai mare de „evidență" şi de necesitate intrinsecă. Fundamentată nu teoretic, printr-o deducție logică, ci istoric, prin existența societății culturale[112].

## Cultura şi problemele de traducere

20) Provenind din imposibilitatea de a reconstitui dimensiunea verticală a unei culturi – intențională –, artificialul ce se impune unui observator exterior nu constituie singurul inconvenient în înțelegerea unui culturi străine. Mai există unul referitor la dimensiunea ei orizontală, la cultură ca limbaj, ca sistem de semnificanți simbolizînd un sistem de semnificați. După cum am subliniat mai înainte, a cunoaşte o cultură înseamnă înainte de toate a stabili raporturile dintre semnificanți şi semnificați

---

adesea grupuri – „familii" – în interiorul cărora există asemănări şi deosebiri. Însă acolo unde diferențele sînt mai numeroase decît asemănările, artificialul unei culturi străine, „exotismul" ei cultural sînt resimțite plenar : de aici provin „sălbaticii" şi „primitivii" etnologici de altădată.

111. Prin analogie cu propria noastră cultură (sau cea a unui observator), unde existența intenției este experimentată, fiind trăită.

112. Valorile culturale pot fi examinate sau criticate pentru că se impun ele însele subiecților unei societăți culturale, în interiorul căreia necesitatea lor internă exercită o presiune constantă ; critica poate fi pozitivă sau negativă ; în ultimul caz, ea deschide calea unei posibile inovații culturale, a unei schimbări parțiale sau totale a culturii.

(plecînd de la primii, ei fiind imediat perceptibili). Fie că e vorba de cunoaşterea enunţurilor unei culturi străine, fie că e vorba de enunţurile unei limbi străine, metoda de studiu este, în mare, aceeaşi. În ambele cazuri înţelegerea presupune traducerea.

21) Traducerea şi deci problema posibilităţii ei. Posibilitate realizabilă doar cu o condiţie, şi anume a existenţei unui paralelism fundamental între cultura unui observator[113] şi cea pe care el o observă. Bazat pe existenţa unui postulat de echivalenţă. Echivalenţă existentă la nivelul semantic, al semnificaţilor, al modelelor culturale, şi nu la nivelul semnificanţilor, al expresiilor culturale – trebuie să admitem însă că, la fel ca în limbi, paralelismul nu este decît parţial[114].

22) Mutatis mutandis, regăsim aici postulatul lingvistic al lui BLOOMFIELD : traducerea este posibilă ori de cîte ori avem de-a face cu o situaţie comună sau asemănătoare. Experienţa unei situaţii comune, a unui semnificat, identică în cele două cazuri, dictează traducerea locuţiunii engleze : „What time is it?" – ca să luăm cel mai simplu exemplu – prin locuţiunea franceză corespunzătoare : „Cît e ceasul?" şi nu „Cum e vremea?", pentru care locuţiunea din engleză ar folosi termenul „weather". Spre deosebire însă de o limbă, realitate instrumentală înainte de toate, avînd ca funcţie de bază comunicarea, servind deci la exprimarea verbală a unei situaţii fără a o crea, cultura dă naştere unei situaţii exprimînd-o ; ea determină textul definind şi contextul ; ca devenire a unei societăţi culturale, ea produce şi condiţionează situaţiile socio-culturale exprimate în conduite şi produsele lor. Sistemul modelelor culturale nu formează un atribut în sine, redat prin diversele locuţiuni culturale

113. Sau cel puţin cea a indivizilor cărora le sînt adresate rezultatele observaţiei, căci putem concepe un observator situat în afara celor două sisteme – al subiecţilor observaţi şi al subiecţilor destinatari ai observaţiei –, la fel cum un traducător internaţional ar traduce direct din rusă în engleză.

114. Putem avea adică „locuţiuni" fără echivalent într-o altă cultură ; de exemplu, procedeele şi practicile magice absente cultural în Occidentul de astăzi. Traducerea acestor locuţiuni este o sursă de neînţelegeri, căci ea pleacă de la „perifraze", extrem de dificil de tradus.

de diverse maniere, ci un atribut al societății culturale în discuție, propriu și particular acesteia.

23) Or, din două lucruri, numai unul poate fi adevărat : sau particularitatea expusă aici nu poate fi depășită de interpretare, terminîndu-se prin constatarea eterogenității fundamentale ; însă atunci cuvîntul „înțelegere“ nu mai are conținut ; rămînem în planul culturii pur fenomenale, lipsită de orice semnificație ; ne găsim în fața unor expresii culturale vide de conținut ; mai există maniere de acțiune (cu produsele lor specifice), însă raportate la „familie“, „drept“, „divinitate“, „proprietate“ etc., ele nu reprezintă decît „un fel de a spune“ împrumutat și transferat fără schimbări într-o cultură străină. Sau modelele nu sînt decît variante, universalii culturale la care ajunge orice traducere a unei culturi, la fel cum traducerea unei limbi ajunge la universalii de limbaj – cosmologice, biologice, psihologice[115]. În acest caz, calitatea de a fi „străină“ a unei culturi nu mai rezidă, la drept vorbind, în presiunile ei – în caracterul contingent al semnificanților –, ci în arbitrariul raportului lor cu semnificații : deja trăit și evident, „de la sine înțeles“ în societatea observatorului[116], în societatea observată raportul respectiv se dovedește a fi altul, diferit. Postulatul lui Saussure referitor la arbitrariul semnului lingvistic este astfel aplicabil și semnului cultural.

24) Însă existența universaliilor suscită și ea probleme. Sînt ele universalii reale, comune tuturor culturilor? Nu ne demonstrează experiența că, cu cît două culturi înrudite sînt mai apropiate, mai înrudite cultural, cu atît mai inteligibil și mai reperabil este domeniul universaliilor ; cu cît sînt mai îndepărtate, cu atît este mai redus, mai sărac în conținut? (Înțelegerea lui este invers proporțională cu întinderea). Dar ce se întîmplă atunci cu posibilitățile de traducere adecvată? Poate fi ea efectuată fără o sărăcire

115. G. MOUNIN, *Les Problèmes Théoriques de la Traduction*, Paris, 1963.

116. Chiar dacă istoria sau etnologia l-au învățat că nu este așa. El știe că este arbitrar, dar nu îl consideră astfel. Și cînd cunoașterea se repercutează asupra experienței, observatorul încetează să mai adere la propria cultură devenind un inadaptat sau un inovator.

extremă a conținutului traductibil, și chiar fără distorsiuni dificil de evitat[117]?

25) Ceea ce contează totuși înainte de toate este problema statutului universaliilor. De fapt, ce reprezintă ele în raport cu culturile particulare? Se pare că ar trebui să ne păzim de capcana platoniciană, cvasi-„naturală“, care le-ar interpreta ca pe un fond comun al fiecărei culturi[118], ascuns sub și subzistînd în orice cultură particulară, aceasta fiind doar o posibilă „versiune“ a lui[119].

Nu există însă „agricultură“, „politețe“, „lege“ în general, ci doar agriculturi particulare – bazate pe ardere, sau pe rotație, sau pe îngrășăminte etc. –, sau politețuri – ca în China sau ca în Occident... –, sau legi – cosmice în India, divine la creștini, naturale astăzi... Universaliile culturii nu sînt date ca atare, nu apar la originea unei culturi, ele răzbat la capătul ei : nu sînt stabilite prin reducerea fiecărei culturi particulare, ci obținute prin punerea în raport a două sau mai multe culturi împreună. Ele nu constituie o meta-cultură, ci un principiu meta-cultural al oricărei culturi : ele trec la starea aceasta proprie făcînd abstracție de starea culturală de unde provin.

26) Își păstrează însă atunci semnificanții – expresii culturale – natura arbitrară? Da, dacă sînt raportați la semnificații luați ca universalii, în starea lor meta-culturală. Se întîmplă însă același lucru atunci cînd ei se raportează în continuare la propriile modele culturale, așa cum se întîmplă în afara unei culturi, dar nu în traducerea ei, obligată să ia drept intermediar universaliile? Atîta timp cît sînt considerate universalii apte să fie puse în raport cu modelele unei alte culturi și nu efective? Nu s-ar putea, în al doilea caz, ca raportul dintre semnificanți și semnificați

117. Eșecurile etnologici referitoare la noțiuni ca „mana“, totemism, „mentalitate primitivă“ sînt elocvente aici. Toate noțiunile de mai înainte au în comun faptul că se străduiesc să explice experiențe culturale improprii omului modern, avînd deci un obiect străin de universaliile culturale.

118. Sau mai mult sau mai puțin comun, dacă este adevărat că universaliile nu sînt prezente în totalitate în toate culturile.

119. La urma urmei, aici ajunge orice teorie a universaliilor ce fondează cultura pe „nevoile“ biologice ale omului.

să fie unul de drept şi nu de fapt, mai precis ca natura (sau calitatea, dacă vreţi) sistemului modelelor culturale dat să ceară conduite şi expresii culturale determinate, al căror arbitrariu nu ar apărea decît făcînd abstracţie de particularitatea sistemului[120] – abstracţie inevitabilă în orice traducere culturală? Nu s-ar putea să existe ceva ca o „logică a devenirii“ culturale? Natura arbitrară a raportului dintre semnificant şi semnificat nu ar mai fi atunci urmarea inerentă oricărei traduceri culturale, partea incomunicabilă, intraductibilă prin definiţie, a unei culturi date[121].

27) Oricum ar sta lucrurile, putem afirma că statutul meta-cultural al universaliilor culturii şi inexistenţa unei meta-culturi în sine fac imposibilă o descriere pură a unei culturi străine, diferită de cea a observatorului. Orice descriere relativizează o cultură străină în raport cu cea a traducătorului. Semnificaţii la care acesta raportează semnificanţii culturii nu apar ca universalii în actul traducerii, ci ca particularităţi ale propriei culturi. Oricît de profundă ar fi înţelegerea personală a culturii străine, privită cu „simpatie“, traducătorul nu dispune, pentru a o traduce, de categorii universale diferite de ale sale : el nu poate opera decît cu semnificaţii deja experimentaţi de indivizii propriei culturi. Orice cultură este raportată la a noastră prin însăşi natura mecanismului traducerii, şi nu printr-un etno-centrism subiectiv şi oarecum accidental, cultura proprie devenind astfel locul de plecare şi etalonul de măsură al culturii în general.

(1965)

---

120. Lucru aproape evident în domeniul tehnicii, ţinut secret în alte părţi ; secret, dar nu şi inexistent?

121. Această problemă ar necesita ea singură o lucrare la fel de căutată şi penetrantă precum cea citată anterior, consacrată de G. MOUNIN problemelor teoretice ale traducerii din punct de vedere lingvistic. Nu putem aici decît să punem, sau doar să indicăm problema, fără a o rezolva.

# UN CĂLDUROS SALUT LUI GEORGES-HUBERT*

Nu pot să particip la un colocviu „G.-H. de Radkowski" şi *să iau*, cum se spune, cuvîntul (în schimbul a ce, se întreabă economistul sau filosoful valorilor? Care este compensaţia?) fără a începe pe un ton personal, printr-o evocare care nu este totuşi o prozopopee ; căci G.-H. de Radkowski nu are nevoie de prezentarea mea, cărţile scrise de el sînt elocvente pentru gîndirea sa, presupunînd că Rousseau are dreptate şi nu Platon (punînd în opoziţie eterna oscilare a îndoielii platoniciene din scrisoarea a şaptea cu primele pagini ale *Confesiunilor* lui J. J. Rousseau, unde se afirmă că „scriitura şterge autenticitatea cuvîntului adevărat" şi că „o carte e cel mai potrivit martor al autorului") ; nu este nici un portret clasic, al artistului venit din Polonia, de exemplu, căci portretul se cere cercetat (spre deosebire de portretul robot), iar obiectul discuţiei noastre e cu totul altul. Aş putea „să evoc" luptătorul din Varşovia, prietenul viitorului papă Ioan-Paul al II-lea, dar mă mulţumesc cu un mic detaliu, oportun pentru noi în pragul anului 1990 : de-a lungul ultimilor ani, Georges-Hubert purta pe sacou insigna mişcării SOLIDARITATEA, şi îmi imaginez bucuria formidabilă care l-ar fi cuprins dacă ar fi trăit ceea ce trăim noi – nu „în direct", după cum afirmă obscenul stereotip de la televizor, ci în deplină mijlocire –, o eliberare extraordinară, o etapă superioară, „înaltă", victorioasă, a libertăţii, a Raţiunii Practice (avînd

* Paginile următoare redau intervenţiile lui M. Deguy, I. Fernandez, C. Orsini, R. Girard la colocviul G.-H. de RADKOWSKI, Université Paris XII, ianuarie 1990.

ca obiect *binele*), cînd, în ciuda „dialecticii“, căderea şi degradarea pot urma perfecţiunii. Nu mi-l imaginez pe G.-H. de Radkowski, îl citez : „Lupta pentru Drepturile omului dusă de disidenţii din ţările estice este astăzi nu numai unica mişcare politică sau civică autentic revoluţionară (lăsînd de-o parte cazul ambiguu al mişcărilor ecologiste), ci şi unica *exemplară*. Miza ei – finalitatea – nu este acapararea directă sau indirectă a puterii, ci apărarea necondiţionată, „de principiu“, a omului în faţa pretenţiei puterii de a impune prin violenţă raţiunea ca *ultima ratio* celor înrobiţi de ea. Ca atare, această mişcare este singura ce se distanţează complet de tentaţia totalitară proprie tuturor celorlalte mişcări mai mult sau mai puţin violente de contestare, căutînd să opună şi să substituie puterii o contraputere, numită „revoluţionară“, singura avînd o violenţă „legitimă“ şi totdeauna „justificată“, „pozitivă“ : adică producătoare a adevărului istoric absolut.“ (*Jeux du désir*, p. 255, 1980)

Om de *ştiinţă* şi de *credinţă,* distinse esenţial pe planurile reflecţiei şi al judecăţii, fără contaminare sau confuzie între obiect al cunoaşterii şi corelat al credinţei, fără tranzacţii clandestine, metaforizări comune, aliaje fragile şi necriticate între obiectivităţi construite şi „profesii de credinţă“, între idealităţi filosofice şi miteme, G.-H. a fost un analist, un taxinomist, dar nu un iluminat. Şi dacă ar fi să-i fac portretul, l-aş reprezenta ca artizan şi ca intelectual ; artizan complet, priceput la grădinărit, dar şi la tîmplărie, preot laborios, responsabil, intransigent, cîteodată foarte încăpăţînat : o stîncă – nu de „certitudini“, ci de rigoare ; ascunsă adesea de generozitatea şi de curtoazia sa. Ce dovadă mai convingătoare decît faptul că acum 40 de ani, pe cînd era student, a fost capabil să se opună lui Claude Lévi-Strauss în problema *incestului*, cu o subtilitate filosofică remarcabilă, devenind astfel mai structuralist decît Structuralistul!

„Iată ce i-a scăpat lui Claude Lévi-Strauss...“ afirmă el adesea! Şi ce i-ar fi scăpat Maestrului? Exact ceea ce rezumă studiul lui G.-H. de Radkowski (şi dacă ne gîndim că studiul de 25 de pagini era doar o *expunere* pregătitoare pentru „un certificat de licenţă“, universitarii din noi pot măsura exact la ce declin al studiilor s-a ajuns astăzi, doar într-o generaţie, cînd avem examenele de licenţă pe care le

avem!) ; deci, „legea interzicerii incestului nu este altceva decît incompatibilitatea potențială a două structuri diferite de înrudire, exprimată prin opoziția dintre relațiile de înrudire și căsătorie [...] Familie, înrudire, interzicere a incestului, iată trei termeni exprimînd aceeași realitate, trei aspecte ale unui singur lucru ; familia este structura relațiilor de înrudire ca unitate ; înrudirea, elementele, materialele care alcătuiesc structura ; interdicția este legea ce comandă structura și echilibrul ei [...] A retrage un termen înseamnă a-i distruge dintr-o dată pe ceilalți doi".

Conform modelului pascalian al existenței paradoxale și al iscusinței, G.-H. de Radkowski era egal atras de două extremități, iar raportul, suplu și încordat, reprezintă condiția profunzimii și înălțimii vieții și muncii, prin îmbinarea bunăvoinței (cu un singur defect, „amabilitatea") care mă făcea să-i scriu Angelei că am pierdut o dată cu el „pe cel mai bun dintre oameni", și a fermității intelectuale bazată pe rigoare logică și etică. Rigoarea este consistența gîndirii formate *și* creșterea în forță și înțelepciune, capabilă de o *rezistență* abilă, cuvînt pe care-l vom folosi ulterior.

Integru, neintegrist, fundamental, dar nu fundamentalist, inteligența lui se deschidea fără rezerve spre și asupra epocii, „observatoare" a moravurilor, sociologică, economistă, adică neamăgită de nici o *doxă* în vigoare, pe de o parte ; a fost un om al *prezentului judecat* cu acribie ; un filosof *critic* al tehnicii, la fel de *radical* ca Heidegger (*Ibidem* 242) sau Serres, citați de el cu plăcere, sau ca Dominique Janicaud, ilizibil pentru el.

*Pe de altă parte*, un om al trecutului, păstrîndu-și intacte virtuțile teologale. Care „trecut"? În sensul principiilor și genezelor, al condițiilor de posibilitate transcendentală, al ipotezelor asupra originilor, și al scrutării începuturilor empirice, gîndirea sa, asemănătoare celei a lui Arendt (*La Condition de l'homme moderne*) viza înțelegerea și restabilirea *provenienței*, cu prețul revizuirii epistemologice dureroase, în contradicție cu tot ceea ce *tulbură* proveniența, cu toate deplasările lucrurilor și ale conceptelor, disimulate uneori de *omonimie*, imensa omonimie (mai ales în cazul *valorii*) ce ne face să credem că vorbim dintotdeauna de lucruri (nu e același substantiv?) cînd în realitate avem de-a face cu lucruri *fără precedent*.

Perspectiva întîlnirii noastre nu vizează neapărat bilanțul unei opere încheiate și cunoscute, terminată prin dispariție, ci mai degrabă speranța de a merge mai departe – fiindcă partea publicată nu reprezintă decît o mică reprezentare a ideii *in progress* –, prin cercetări trasate de un program ambițios, minuțios, riguros, incitant și orientat de *spiritul* său. Dar care spirit?

Iată de ce îmi propun să amintesc cîteva aspecte ale spiritului gîndirii lui G.-H. de Radkowski, și să risc apoi cîteva întrebări ce o prelungesc și o solicită – așa cum am fi procedat în discuțiile sau scrisorile noastre, dacă viața ne-ar fi permis – și cărora ar putea să le răspundă alte provocări, alte lucrări, alte legături, pentru că G.-H. de Radkowski nu va putea să le mai răspundă (presupunînd că n-a făcut-o deja). O întrebare, deci, reală.

Am început deja să precizez : gîndirea lui Radkowski nu era ancorată în vreo axiomă, în „nihil novi sub sole“, ci era alertă în fața noutății timpurilor moderne post-moderne, considerate de el fără precedent, în fața unei epoci (o „epocă a Ființei“?) meritîndu-și cu prisosință numele de *culturală* (civilizație a culturalului), conform extensiei maxime și înțelegerii optime a unui concept („cultural“) pe care el nu l-ar fi folosit poate cu aceeași larghețe. Cum am putea explica aceasta printr-un exemplu?

Ceea ce este încă diferit în lume (în vreo vale ascunsă din Noua Guinee, să spunem) nu va mai fi așa, ci va intra, reintra în „același“ ; și astfel diferența se va schimba complet ; prin (cu sau conform cu) noul regim (Diferența) ce menține (se spune „prezervă, conservă, rezervă“) identitatea *distrugînd-o* sau recreînd-o prin simulare, dacă vreți. Sau : făcînd-o *economică* prin *cultural, valoare adăugată* la tot ceea ce este. Să admitem (ca să luăm un exemplu) că e vorba tot de Rembrandt ! Există o diferență radicală între *cultura* raportului tradițional cu Rembrandt, și montajul *cultural* al raportului complet turistic cu Rembrandt, Muzeul ce vinde cu avans expoziția sponsorizată „tururilor“ agențiilor mondiale, astfel că vizitatorii își au fixat timpul de vizită cu luni înainte. Avem de-a face aici cu o etapă? Este interesantă raritatea schimbată în resursă, și ea destinată epuizării? O ultimă „realizare“? Vom *vedea*. Or, conduce acest tip de întrebare (aici

întrebarea „mea“) spre ceea ce s-ar putea numi (printr-o supralicitare a lucidității) doxa „savanților“, o doxă la puterea a doua, asemănătoare celei ce „intelectualizează prea mult fenomenele“ – după cum ar fi spus Kant despre Leibniz ; intelectualitatea separă oare aici o aparență, considerată iluzorie, sau conduce sensul *devenit* (ceea ce a devenit) al unui lucru : arta? Îi urmăm aici pe interesați (toți falşi savanți) *şi* „ceea ce era“, etimonul sau esența cărora filosofia le redescoperă sau chiar le „deconstruieşte genealogic“ proveniența? Prima doxă este atribuită naivității sau neghiobiei „populare“ (Pascal), am spune noi : utilizatorii cred că e vorba de *acelaşi* (Rembrandt) şi că totul merge din bine spre mai bine (din ce în ce mai mulți „vizitatori“ – conform statisticii cantitative a frecventării sau consumului) ; a doua doxă este atribuită intelectualului, unei ştiințe mai erudite şi mai *construite*, dar care poate suferi două critici severe (şi iată de ce o numesc aici *doxă* reproşînd-o „savanților“) : cea a lui Rousseau : pentru el poporul, fără îndoială denaturat, dar nu la fel de denaturat precum cei de la oraş, se înşală mai puțin în naivitatea lui nativă ; iar a doua : din partea ştiinței savante, care critică *absolut* Tehnica, prevăzînd *sfîrşitul* general catastrofic (al Artei, al lui Dumnezeu, al metafizicii etc.), şi nu poate *face nimic* fiindcă nu este nimic de făcut înpotriva marilor fluxuri de doxe – puterea maselor (Canetti).

Într-un anumit fel, nu mai avem acum *Dispute* („Querelle des Anciens et des Modernes“), disputele s-au sfîrşit, sfîrşit caracteristic *post*-modernului, iar alarmații, heideggerieni sau nu, Serres sau Janicaud, reluînd în felul lor meditația asupra esenței Tehnicii, nu se întîlnesc în marea confruntare cu optimiştii, zeloşii oricărei tehnologii. Apocalipticii şi finaliştii tehnicii nu dialoghează.

Radkowski seamănă întrutotul cu epoca, avînd o luciditate fenomenologică veselă a fenomenalului, „de acord“ cum spun adolescenții (O.K.!), criticînd substanțialismul valorii, neghiobiile realiste etc. „Merge departe“. Este un nomad (şi notați în treacăt cruzimea timpurilor actuale pentru un intelectual, un scriitor fără notorietate mediatică ; pentru că *a fi nomad* este pentru el un concept şi un termen anterior nu numai folosirii fructuoase a lui Attali, ci şi celei elaborate, seducătoare, măiestrită, a lui

Deleuze). Merge atît de departe încît ne face să ținem ochii deschiși pe marginea neantului. Pătrunde conştient în dezolare, citînd cu plăcere cuvintele lui Nietzsche, „deşertul crede“. Poate că însăşi critica nihilismului este nihilistă. Dar dacă e făcută „pe marginea abisului“, după cum spun strategii, nu ne împinge în el.

Şi mai observ de asemenea că *însoțirea* aceasta, îndrăzneala de „a urma“ tehnica în limbajele ei, ştiințele în complexitatea lor, toate schimbările epocii cu puterea lor de iluzionare, şi îndrăzneala de „a merge acolo pentru a vedea“, la fel cum se intră la Casino pentru a juca din plin fără a fi un jucător, comportă în aspectul ei fratern un *savoir-faire* deosebit, o ştiință de a asculta felurile de a spune ale limbii, toate vernacularele, şi o ascultare nu numai a înțelepciunii, ci şi a ştiinței din „discursul menajerei“.

Este fixat pe, adică judecă, modern(ul), adică post-modern(ul). *Bănuieşte* ceea ce „se ascunde în“, se disimulează sub „valoare“, sub „bunuri“, sub „piață“.

Mi-ar fi plăcut să pot să rezum în această dimineață prin formule adecvate trăsăturile generale şi incisive ale gîndirii sale, de urbanist, de sociolog, de economist, de antropolog, însă, o ştiți, trebuie spus : de *filosof* ce lucrează cu antropologia, economia, sociologia, urbanismul... Voi rămîne totuşi la una din afirmațiile sale fundamentale : „*valoarea urmează* schimbului, este efectul lui“ („valoarea este o iluzie a pieței“) – pe care aş fi putut să o ilustrez printr-un pasaj extras dintr-un studiu al lui Scubla din Caietul n° 12 al CREA (p. 234 sqq), arătîndu-ne cum este judecată, încă, *valoarea* pictorilor la populația Tin Damas din Noua Guinee, ei avînd o funcție-cheie în societatea respectivă. „Pictura“ primeşte o *valoare* de schimb, şi ce schimb? Cel al activității comparative critice *între pictori* ; pasajul mai arată cum rezultă schimbările din limbă din valoarea simbolică a lucrului pentru metabolismul social.

Punerea în opoziție a unei asemenea „lumi“ cu cea unde valoarea lui Picasso este identificată cu valoarea pe piață a unui „Picasso“, calculată de Burse şi Ministerele Culturale şi nu încetează să „strălucească“, lume „fără precedent“ unde valoarea hiperbolică a cotei progresează pe măsură ce lucrul – „bunul“ – se sustrage uzajului, a

devenit *caducă* (Van Gogh etalon-aur în seiful unui Asigurator japonez).

Dar îndoiala analitică de care am vorbit, spiritul critic radical, necesar unei reconstrucţii inteligibile – avîndu-şi posibila origine în axioma lui Alain, „tot ce este spus e fals“ –, abil în demascarea pretextelor ascunse de alte pretexte, nu se rezumă doar la atît. Căci deviza lui este *să nu ne înşelăm* atunci cînd vorbim de valoare şi teorii ale „pieţei“, iar a doua preocupare majoră se referă la a vedea, adică la a înţelege *unde* rezidă eroarea.

Nu există viaţă fără schimb (p. 157, titlul capitolului 13), iar momentul schimbului, diferenţiator, „istoric“, ireversibil, disimetric, nu poate fi redus la o logică identitară a „aceluiaşi“. *Tranzacţia*, şi determinarea de *echivalenţă* nu poate fi gîndită în termenii „unor ecuaţii ce stabilesc şi enunţă relaţia de identitate, de egalitate“ (159).

Pe scurt : nu există *valoare* – liberă de aderenţa la un loc sau un produs – fără cuvînt, adică fără comparaţie, fără apropiere, tranzacţie metaforică, „euforie“. Sînt cuvintele poeticii ; şi aş spune : nu există preţ fără preţiozitate. Pluralitatea este ireductibilă, pentru că *unul nu este* în general *altul*.

Am acum de făcut cîteva observaţii regresive, plecînd de la terminologie şi „jocurile de limbaj“ ale valorii.

Valori : la plural, este un termen reacţionar : *valorile* sînt ceea ce trebuie „apărat“.

La singular : cuvîntul modernităţii înseşi, molecula economicului etc. (valoare a monedei, valoare adăugată...).

Paradoxul existenţial din care nu avem scăpare este următorul : valoarea absolută este *viaţa*, servind de termen comparativ, de parametru, pe de o parte : fără valoare, totul fiind evaluat în raport cu, este viaţa, viaţa „mea“.

Axiomă fondatoare a *dreptului* de *legitimă* apărare, de exemplu : ucid pentru a nu muri. O scuză invocată în orice moment : cineva susţine că viaţa lui era „ameninţată“, şi că astfel a fost constrîns să facă rău.

Pe de altă parte : viaţa nu are valoare decît ca miză a ceea ce merită pierderea ei ; ceea ce merită, merită să mori *pentru*. Ceea ce merită să o *dai*, după cum spun marii Maeştri sfinţi. Viaţa are aceeaşi valoare ca lucrul pentru care o dai.

Există, în esența valorii, un raport între doi (sau mai mulți) ; o proporție, sau un echilibru *între* ; între ce și ce ; și, inversînd faimoasa sintagmă medievală, aș spune că avem de-a face cu o proporție de analogie.

Putem avea un raport între doi dacă unul e diferit de altul ; avem aici un refuz al identificării și al asimilării în beneficiul comparației, adică al sintagmei „unul este *la fel ca* altul", comparabil și asimilabil, implicînd „unul e diferit de altul". Modul de comparație se află în esența valorii, a metaforei, care nu confundă, ci distinge, adică face ceva incomparabil prin comparație.

Valoarea (ceea ce merită) provine din faptul că nimic nu e univoc, suficient, închis în sine, „unul" ; nimic nu este *causa sui*, „in se ens et per satis se concipiens", altfel spus nimic nu e „Dumnezeu" ; că totul, mai degrabă, „se opune lui Dumnezeu" (antitheos) sau „viitorului lui Dumnezeu" (după cum spune Chateaubriand în *Rancé*), adică muritor ; nimic nu are sens, nu este logic, fără o relație cu un altul, cu alții ; deschis spre altul, căutînd proporția de analogie, prin și în apropieri sau tranzacții, *libere* și nearbitrare, inventate și frumoase.

Este vorba despre *schimb* ; dar nu un schimb „chimic". Altfel spus e vorba de ordinea gîndirii, nu de viață în sens fizico-chimic (*bio*logic). Și e vorba de considerarea judecății, a metaforei sau a comparației.

Presimțim că o gîndire economică are afinități cu o gîndire poetică ; economicul nu se află decît în apropierea poeticului.

Căutînd să dilatăm domeniul viziunii economice, conform îndemnului din economia filosofică a lui Radkowski, să riscăm următoarele afirmații : dacă orice acțiune este o *tranz*acție, în timp ce fac ceva trebuie să găsesc o *contrapartidă* ; „merită osteneala"? Ce fel de marfă este căutată aici, ce relație între a și b de tipul comparației (care presupune deja că orice lucru „este") doritoare ca *ființa* ei să fie *ca* o alta (și *ca* ea însăși!!) și deschisă spre convertibilitate (echivalență non generală, ființă cu, devenire diferită, fără a se pierde etc.).

Moarte este inclusă și ea în schimb, din ce în ce mai mult ca moartea *mea* (ceea ce e „modern"). Pe un talger al

balanței se află în orice moment tara morții mele (finitudine, „a fi pentru moarte"). Ce „echilibrează" acest lucru ?

Cum va fi socotit economic *noul* raport, cel cu moartea? Sînt acolo, în joc, toți partenerii, invizibilii terți incluşi, „jokerii", sînt *şi* nu sînt, şi Dumnezeu? Şi moartea mea? Şi raportul lor, şi *vis poetica* a fiecăruia, sursă de valoare fluidă, detaşată, prin *verbul* ce numeşte? Cum să măsori (denumeşti, distingi, „identifici") *ceea ce* se schimbă, *operația* (comparativă), şi partenerii schimbului „între" ei?

Partenerul invizibil, insațiabil, „intratabil", fără limite în schimb, este un altul față de toți ceilalți (inclusiv ego-alter cu toți ceilalți alter-ego), altul ca oricare altul : moartea ca „moartea mea", fără egal, *şi* care caută un echivalent : o valoare-motiv pentru a muri, pentru a *şi*-o sacrifica). Şi există un altul în afară de oricare altul, sau Dumnezeu? Şi ce *raport* există între Dumnezeu şi moarte – moartea mea, ce ar putea continua, schimba explozia, catastrofa finală, „aneantizarea".

Lucrul de care vorbesc acum, excesivul, angoasa unei disproporții chiar proporționate față de disproporția inegalabilă a „morții mele", iată că a devenit conştient pentru cei mai mulți, a trecut în moravuri, ca şi cum ar exista o nouă manieră de a fi-muritor, şi trece ca un flux devastator şi extrem („portocala mecanică"), traversează piața, ca să spun aşa, fără a respecta nimic.

Citind că „civilizația modernă constituie unica civilizație a omiterii morții, marea refulată a tuturor proiecțiilor noastre tehnice, omiterea morții e solidară cu uitarea trecutului" (*ibidem* p. 61), putem vedea că G.-H. de Radkowski nu uită că ceea ce este în joc într-un schimb e moartea, şi spuneam moartea „mea", prezentă şi absentă din tranzacție, terțul inclus fiind exclus, sau cu o oricare altă formulă paradoxală, la fel ca acest altul scris cu majusculă în mai multe texte ale modernității, cu care tratezi, sau „în fața căruia" contractezi. A gîndi economic economia (în sensul freudian) înseamnă a contabiliza întoarcerea *refulatului*, întoarcerea *refulatei*.

„Moartea mea" (viața mea) nu are preț. „Luați totul, dar nu-mi luați viața", ştim că această axiomă sau condiție de posibilitate a relației numită *luare de ostatici* suportă o parte a economiei italiene, de exemplu ; şi nu e vorba numai

despre un lucru fără evaluare (numit de noi determinarea a ceea ce merită sacrificiul suprem) care tulbură afirmația „a da totul, dar nu viața“ – dar viața nu merită să fie trăită decît dacă... Este oare ceva nou aici?

Există o noutate, simțită în aerul timpurilor, în anecdote, în sălbăticia şantajelor, a răscumpărărilor, în iraționala dramaturgie mereu reînnoită a *luării generale de ostatici* (mergînd, după cum ştiți, de la transpunerea teatrală unde moartea nu apare *direct*, pînă la modificarea scenariilor *exploatării* omului de către om, adică scenariile „luptei de clasă“), simțită în miile de fapte „diverse“, fie că e vorba de pietre ucigătoare aruncate de pe pod asupra maşinilor de pe autostradă printr-un *joc*, joc mortal ; sau de bandele de tineri torturînd pensionari singuri, „pentru nimic“, adică pentru o sută de franci. Nu am timp să dezvolt aici ideea.

Ar fi un raport nou, o echivalență oarecare, o corespondență căutîndu-se între un ego-muritor şi unul muribund ce enunță „cu mine vine sfîrşitul lumii“, un ego-moriturus căutînd o distrugere totală, instantanee, pentru a-şi *echilibra* dispariția, „decesul“ violent – o nouă formulă a „imediat“-ului.

Presimt totul din hiperbolele caricaturale ale desenelor animate, cînd îl văd (pe ecran) pe micul fotbalist minune, ființa de carton, urcînd la cer „ca o rachetă“ cu lovitura lui fulgerătoare, înainte de a se înfunda în gaura imensă cauzată de căderea lui, pentru a trăsni lateral distanța cu un şut la poartă, aşa cum viteza luminii neagă spațiul, parcurgînd instantaneu totul, trimițîndu-se deci în aer etc. „Frumoasa moarte“, exemplară, pentru alții, pentru urmarea moştenită, „sacrificiul“, dacă vreți, sau „moştenirea“, s-a schimbat în imaginarul exploziei/imploziei, iar miliardele de mici spectacole B.D. impun identificări fugitive şi insistente ale unui oarecare, ale oricărei ființe, insul tradițional spectator devenind *tele*spectator – identificîndu-se cu Superman (traducere a lui *Übermensch*), definit teologic (quo magis nihil concipi possit), avînd o agitație exclusiv răzbunătoare şi victorioasă.

Este plauzibilă „traducerea“ (alt cuvînt din familia semantică a *tranz*acției) într-o consumare frenetică, un „sfîrşit de epocă“ sau o „distrugere a treptelor“ (cuvînt al lui Shakespeare iubit de René Girard), o ruină (instantanee-

revoluționară) a separărilor reale ce „materializează“ *distincțiile* ideale (materialitatea neavînd decît sens alegoric, sau chiar metaforic, *instanță a literei* dacă preferați, fără de care spiritul nu ar exista). Altfel spus există acolo o *materie ce aduce juisarea*, ce bucură prin tot… *Juisare* fiind un cuvînt de epocă, el însuşi resemantizat prin oglindirea despotică a sexualității, debordarea iconicității sexuale sau, dacă vreți, conotația sexuală generalizată *forțat*, forțată prin şi în punerea în scenă publicitară a existențelor noastre ; oglindire a sexualității *şi* a vitezei stării „pure“, a violenței, cîteodată distincte, sau amestecate, sau suprapuse (în marele mitem cinematografic al „orgasmului“). Ceea ce ne îndepărtează de latinul *gaudere* teologic, iar G.-H. de Radkowski o ştia, şi specula aceasta pentru a ne face să măsurăm marea distanță de jocul pe care nu-l separă *nici un* cuvînt !

* * *

Dincolo de diferendul evocat la început, G.-H. R. se reconciliază cu Claude Lévi-Strauss. Scriind că „Slăbiciunea ne învață adevărul, singura ştiință : aceea că nu poate exista viață, că nu va putea exista viață fără *respect*, necondiționat, plin de umilință binevoitoare, al vieții, al oricărei vieți“ (p. 259 sqq *ibidem*), G.-H. R. îl citează (s-ar putea spune) pe Lévi-Strauss ; vreau să spun că gîndeau acelaşi lucru, în acelaşi fel. Nu în felul în care *se doreşte* acelaşi lucru (aşa cum regele Franței şi Împăratul, spunea Kant, doresc acelaşi lucru, adică oraşul Milano, fiind astfel muritori rivali), ci în *înțelegerea* lui.

*Fragilitatea* aparentă a gîndirii lui G.-H. R. este cea a unei poetici : *ibidem* 258 :

„Puterea nemaipomenită, puterea *cosmică* dobîndită de om i-a dezvăluit – cu rapiditatea abisală a secolului nostru – ceea ce era ascuns pînă atunci ochilor lui de muritor : sfîşietoarea *fragilitate* a lumii noastre, expusă fără apărare cruzimii lui. De acum înainte nu sîntem înspăimîntați ca strămoşii noştri în fața puterii ei, ci în fața *slăbiciunii* ei […] această fragilitate, slăbiciune ne revelează că nu mai avem decît să murim“ (259).

Fragilitatea are de-a face cu existența ; numai cel ce este poate fi fragil. Alarmat de fragilitate(a) („ființei“) aş spune că slăbiciunea ne aparține. Afirmație tardivă şi şocantă în raport cu tradiția noastră asupra tragicului, epicului, asupra componentei pindarice a liricului, eroi-comicului, epigramaticului şi satiricului : tradiție asemănătoare cu raportul dintre poem şi război, dintre odă şi luptă, victorie, glorie ; dintre cînt şi cucerire (chiar şi amoroasă), „cauză justă“ şi dreptate a învingătorului.

Dar ce-ar mai compune (ce va mai compune?) literatura, dacă ea ar înceta să mai aibă drept „obiect“ disputa, contenciosul în general (el însuşi desfăşurat, existînd *pe măsura* spațiului *retoric* legislativ unde se înfruntă pledoariile, cuvintele de litigiu, „deliberative, judiciare, epidictice“), acuzația reciprocă, inculparea şi disculparea, războiul povestirilor despre război, superioritatea unui zeu asupra altuia, sau a unei „cauze drepte“ asupra altei cauze drepte... Poate substanța poeziei să declanşeze „sfîrşitul“ : sfîrşitul superiorității ; al spiritului de sacrificiu ; al acuzației ; al sfîrşitului?

Prin *sfîrşitul superiorității* numesc ultimele zvîcniri (violente, în curs) ale împărțirii umanității conform diferenței superior/inferior, considerată *naturală* (relația natură/divinitate/ierarhie/rasă, împărțire care se *re*marcă, *re*face (retrage) în interior orice opoziție-conjuncție, orice „diferență“ – de exemplu cea dintre „bărbat şi femeie“ etc...).

Prin *sfîrşitul spiritului de sacrificiu* înțeleg acelaşi lucru cu soluția prin linşaj, prin victimizare-divinizare refăcînd unanimitatea „magică“, i. e. prin şi în ignoranța „mecanismului victimizator“ (René Girard).

Prin *sfîrşitul acuzației*, caut să semnalez *utopia* („sublimă“) : înțeleasă ca *nicăieri* în justiție : sfîrşitul căutării oedipiene a originilor flagelului, căutată şi găsită, „imputată“, *în celălalt* ; acceptarea pierderii împărțite a inocenței, renunțarea la voința ilogică a rațiunii ce are totdeauna dreptate acolo unde celălalt greşeşte ; renunțarea la vendetă ; saltul unilateral în afara perspectivei...

Michel Deguy

# STILUL GÎNDIRII

O gîndire nu se defineşte numai prin conţinut, prin teme, prin ceea ce-i formează substanţa ; ea se defineşte şi prin stilul ei, sau, dacă preferaţi, prin coerenţa ei intimă. Există o calitate proprie fiecărei gîndiri importante, ce o face deosebită, prin care poate fi recunoscută la fel ca o operă de artă, opera acestui pictor sau a acelui poet ; sau este recunoscută la fel ca o ţinută, un demers, un ton al vocii. Stilul nu poate exista fără raportul cu conţinutul gîndirii, fiind expresia lui, felul lui de a se prezenta. A descoperi deci stilul înseamnă a înţelege gîndirea.

Voi încerca să definesc aici succint ceea ce caracterizează stilul gîndirii lui Georges-Hubert de Radkowski. Şi fiindcă stilul e omul, după cum spunea cineva, voi vorbi ca atare indirect şi despre om. La fel cum Péguy admira în Descartes „cavalerul francez cu un început atît de bun“, voi încerca să evoc gentilomul polonez plecat cu îndrăzneală pe căile modernităţii, „căi“ evocate de el într-un superb text despre „nomadismul“ nostru.

Voi începe prin a aminti că e vorba de o *gîndire filosofică,* cu toate implicaţiile cuvîntului asupra acestui stil de apropiere faţă de obiectele alese, inclusiv de economie. Trebuie să notăm în treacăt originalitatea unei tentative de „critică a economiei“, în ciuda precedentului marxist, complet nefilosofic.

Este vorba de o gîndire filosofică, mai întîi prin nivelul de abstracţie ce face uneori dificilă lectura cărţilor lui Radkowski, printr-un gust al formalismului amintind de marile şcoli poloneze de logică ; cărţile sale sînt pline de diagrame, de scheme, de grafice „foarte abstracte în generalitatea lor“, după cum spune el însuşi (V, 101), mai

dificil de înțeles adesea decît conceptele pe care vor să le lămurească... Dar e vorba și de un efort de rigoare, o dorință de radicalitate în sensul originar al căutării originilor lucrurilor, de „găsire a temeliilor ascunse“ (J, 9, cf. 7–8), explicînd chiar interesul filosofic pentru economie, pentru el forța-cheie a modernității.

Este o gîndire filosofică mai ales prin viziune, și prin capacitatea de a o comunica. Platon spune că filosoful este cel ce vede ideile, iar ideile nu sînt ușor de văzut, contrar a ceea ce se crede îndeobște. Fără îndoială că mai nimeni nu a *văzut* nici una într-o viață întreagă, chiar dacă este intelectual. A le vedea înseamnă adesea sfîrșitul unui demers paradoxal, deconstrucție a pseudo-evidențelor, inversiune a ideilor primite... Și toate acestea nu sînt făcute din plăcere, ci pentru a înlătura ceea ce orbește. Este ocupația constantă a lui Radkowski : ea este vizibilă pentru ideile sale fundamentale, temelia celor două cărți publicate (dorința pusă în locul nevoii, valoarea bazată pe schimb și nu invers), dar valabilă și pentru altele, meritînd efortul unor analize mai aprofundate. Să citim de exemplu textul de o îndrăzneală extremă asupra feminismului și feminității de la sfîrșitul cărții *Jeux du désir* (p. 256). Radkowski atacă aici ideile și imaginile (ceea ce este la fel de important) primite de-a gata. Contrar feminismului obișnuit ce masculinizează femeia, dorind să facă din ea rivalul fericit și mimetic al bărbatului, Radkowski ia ca exemplu femeia fără putere în societate, invită la o ruptură cu logica puterii, nefamiliară în general cititorilor. Dar ne gîndim la Havel, și la „puterea celor fără de putere“.

Viziunea ideilor este însoțită, după cum am spus, de o capacitate de a le face vizibile, de a le pregăti pentru examinare. Radkowski desfășoară în acest sens remarcabile resurse de vervă și ironie, și face dovada unui real „simț al concretului“, ca să folosim o formulă nu tocmai fericită. Aș prefera să spunem că ia în serios imaginile, adică refuză clișeele ; „coșul menajerei“ – chintesență comună a abstracției statistice – devine astfel, subit și strălucitor, un adevărat coș, purtat de o adevărată menajeră (e vorba de regăsirea subiectului în „carne și oase“ și nu dezîncarnat, V, 135).

Nu ar trebui să omitem calitatea stilului, în sensul obişnuit de astă dată, şi o limbă fermă, netă, evocatoare de cele mai multe ori, ca în articolul despre nomadismul contemporan, unde se aprind sub ochii noştri „focurile tremurînde ale taberelor nocturne“ (N, 17).

Este deci un filosof, şi încă unul dintre cei mai dotați. Dar un filosof cu o voce particulară, profund modernă şi profund aristocratică.

Aş face două observații asupra primului termen : mai întîi că nu este echivalentul termenului *contemporan*, căci am avea de-a face cu o tautologie pură. Ce sens îi acordăm atunci, cu atîtea definiții ale modernității? Semnificația acordată de Radkowski, cînd defineşte modernitatea prin nomadism. Căci definirea ei prin atitudinea tehnică nu ar fi decît o repetiție. Dar ce este „atitudinea“? Radkowski crede, cu o profunzime exactă, că e vorba despre o „revoluție a privirii“ care ne-a lăsat fără locuri numai ale noastre, ne-a des/centrat, pentru a ne arunca în „spațiile infinite ale posibilului“ (N, 17), în rătăcire şi dezrădăcinare, lăsîndu-ne într-o libertate esențială, dar şi într-o de/zolare, în sensul lui Arendt…

Nu trebuie apoi să luăm termenul cu sensul *normativ* : şi îl urmez din nou pe Radkowski, foarte echilibrat şi aici : modernitatea nu constituie o valoare, iar „modern“ nu reprezintă un termen neapărat laudativ – el critică radical modernitatea –, nici neapărat peiorativ – nu e vorba de o critică nostalgică. Este modern lucrul cu care luăm contact, de care trebuie să avem grijă. Radkowski e atent la „mediul“ din jurul nostru, mediul deplasării noastre neîncetate în realitatea sa cea mai concretă. De acolo vine interesul lui pentru habitat, felul cum locuim lumea, tratat uneori de Radkowski cu accente heideggeriene, fără însă a se fi inspirat de aici. Acest interes explică studiile despre structurile sociale ale spațiului, despre faptul urban în general, „fenomen major al timpurilor noastre“.

Este deci un om al modernității urbane, cu o „mentalitate a marilor oraşe“, la fel ca Georg Simmel, cu care are afinități, fără însă a-l fi citit. Jacques Beauchard spune că gîndirea lui Radkowski este totdeauna mobilă, circulă, este fluidă, adică pe de-a întregul modernă. O gîndire ce extrage din obiectul ei „un nu ştiu ce… angoasant

şi vibrant, complet modern", după cum scrie Jankélévitch despre Simmel – dar formula i se potriveşte şi lui Radkowski.

Şi totuşi gîndirea lui modernă are o latură aparent total opusă, fiind o gîndire aristocratică, după cum am afirmat mai înainte. Nu vorbesc aici de o categorie socială, nu e vorba de aristocratismul de castă (dacă pot să spun aşa), ci de ceea ce constituie nobleţea unui om : omul nobil este omul liber, omul adevărat.

E suficient să ascultăm pentru a înţelege cît de aristocratică este contestarea unei economii gîndite conform categoriei nevoii : să auzim aceste adjective, foarte frecvente sub pana lui : e vorba de o economie *a nevoilor*, sau *a muncii grele*, sau *a necesităţilor* sau, în sfîrşit, *parcimonioasă*. Din ultimul adjectiv înţelegem că Radkowski aderă la spiritul lui Keynes şi critică economiile, însă toate exprimă un anumit dispreţ pentru modernitatea burgheză. Autorul nu polemizează, doar constată o cvasi-tautologie. Ca şi Marx, Radkowski vede în figura burghezului emblema însăşi a modernităţii. Burghezul nu e celălalt, sîntem noi înşine ; să spunem deci că burghezul din noi este omul valoros doar prin ştiinţa lui (V, 16), „omul valorii" (V, cap. 13 şi ultimul), parazitul abstract ce concepe economia evocată mai înainte.

Omul şi economia lui sînt radical puse în discuţie chiar în numele valorilor aristocratice – adică *noi* sîntem puşi radical în discuţie : omul acesta trăieşte de fapt „o viaţă de sclav" (J, 221-222) – „în ochii grecilor", adaugă Radkowski, dar şi în ochii lui. Este suficient să citim pasajele consacrate temei „aservirii" economice (J, 110-111, şi ultimul capitol), şi „timpului aservit", el neconstituind niciodată adevărata noastră viaţă. Ceea ce omul de valoare numeşte viaţă, este ceva „lipsit de orice gratuitate" (J, 222), de orice libertate (J, 246), o viaţă cu o „drastică sărăcire existenţială" (J, 137), o viaţă devotată propriei limitări (passim, un exemplu J, 233-234).

Radkowski îl provoacă pe omul valorii, atît de puternic printre noi, la fel cum defilează la un turnir cel mai puternic cavaler, dorind să „transforme categoria bogăţiei în ceva nul" (J, 239 – sau pe cea a avutului, V *in fine*) – toate în numele „cheltuirii pure" a omului dorinţei, a valorilor

sărbătorii, ale fastului, ale gloriei, ale carității (evident, cu sensul puternic), valori esențiale ale cheltuirii de sine, unde ne cheltuim nu pentru bunuri sau posesiuni, ci pentru a ne despovăra de ele. Am vrea să cităm aici remarcabila tipologie a modelelor non-burgheze indicată doar în *Les jeux du désir* (167–168 & 198–199), neclasificate moral (alegerea etică nu poate interveni oricum decît în afara „nevoiaşului"). Tipuri ca exploratorul, aventurierul, visătorul, arivistul (ultimul se rupe necesar de toate legăturile native), exilatul, pustnicul, renunțătorul, beatnik-ul, hipistul, toți marginalii imaginabili…

Riscul real este marginalizarea (J, 238), precum şi pericolul de a fi redus „la asprele şi amarele gînduri ale exclusului" (J, 198). Dar trebuie să notăm că gîndirea pe care încerc să o caracterizez aici nu e deloc o exaltare naivă sau romantică a marginalității unora ; ceea ce eu numesc aristocratismul lui vine din profunzime, nefiind vorba despre particularitatea, ci despre universalitatea omului. Tipurile de oameni enunțate mai înainte nu sînt decît figurile imperfecte a ceea ce trebuie să fie/este *în realitate* orice om, căci omul adevărat nu constituie o ființă adaptată prin nevoie, ci o ființă dezadaptată lumii prin dorință, un subiect. Se ştie că recuzarea economiei nevoii se face printr-o filosofie a dorinței. Or, dorința este văzută de Radkowski ca ruptură, ca inadaptare constituantă, ca afirmare a subiectului ; el scrie că „nu există decît subiecți «inadaptați», «nesatisfăcuți», căci subiectul nu există decît acolo unde apare dorința" (J, 165). Numai prin dorință există proiecte personale posibile, pentru că Eul poate să aleagă un lucru nefolositor, chiar aparent indezirabil, dorindu-şi singur privațiunea, lipsa, suferința (J, 169–170).

Antropologie clasică, se va spune… a omului desprins de natură. Ei da, însă cu accente foarte moderne, în sensul discutat mai sus, căci modern înseamnă necesitatea urgentă ca omul să se restituie lui însuşi, sau ca subiectul să protesteze împotriva a ceea ce-l împiedică să fie (J, 197). Radkowski este extrem de sensibil la această urgență, iar în el vedem pe *cineva* care gîndeşte, şi nu numai anonima voce a ştiințelor politice, denumite umane prin antifrază, căci omul real lipseşte din ele.

Dar acel cineva pe care-l auzim vorbind nu-şi etalează „personalitatea“. Avem de-a face cu o gîndire profund personală, însă nu avem de-a face cu afirmarea unui Ego : una dintre trăsăturile distinctive ale gîndirii lui Radkowski este de altfel conştiinţa puternică a dificultăţii de a fi o persoană, a rarităţii unei adevărate personalităţi. Ştim că epoca noastră a decis că subiectul e mort : Radkowski protestează împotriva ideii nu din sentimentalism pur, ci pentru că afirmaţia nu ar fi adevărată decît dacă definim omul prin nevoie, uitînd dorinţa : cf. J, 161-164. Dacă omul nu ar fi decît o fiinţă a nevoii, ar trăi într-un „… mediu fără subiect… Mediu unde orice manifestare a «eului» individual căutînd să se afirme nu ar fi decît un efect spectaculos al organizării unităţii mediului într-o multiplicitate lucioasă şi evanescentă a componentelor lui, «subiecte» în care se reflectă şi se vede ca subiect : dans al aparenţelor, maya, fiică a iluziei“ (J, 164).

În acelaşi sens merg şi observaţiile despre ceea ce marxiştii numesc „cultul personalităţii“ : „dacă e vorba aici de aşa ceva, atunci e un cult al impersonalităţii, al celui sau celor ce nu sînt nimic ei înşişi şi prin ei înşişi, ci societatea personificată, devenită pentru ea însăşi propriul «personaj»“ (J, 36 SS). Mi-ar plăcea să le transpun pentru a le aplica cultului adus personalităţii noastre, adesea o „personificare“ a societăţii, a particulei „se“… Dacă dorinţa din noi a fost sedentarizată, prinsă în capcana nevoilor (J, 200–201), unde este în noi cel ce ar putea să spună *Eu* fără a fi derizoriu? Nu devenim subiecţi de fapt decît prin efortul de acces spre o existenţă liberă, spre posesiunea efectivă a timpului vieţii noastre, furat de economia nevoii, ajungînd astfel să trăim în anonimatul speciei.

În acest sens, economia este foarte revelatoare astăzi pentru condiţia umană, şi Radkowski începuse deja să analizeze ceea ce trebuie analizat pentru a o înţelege. Nu ştiu dacă proiectul lui a sedus economiştii, dar e imposibil să nu fi sensibil la acuitatea privirii — în cele din urmă filosofică – îndreptate asupra fiinţei omului, şi asupra exilului acestuia în afara oricărui fundament ontologic.

Vedem că Radkowski merge profund pe linia celor mai actuale căutări ale filosofiei politice şi etice, ce caută să definească individualismul modern fără legătură cu

alienarea socială sau cu anarhia întoarcerii spre sine – căutări fără nimic gratuit în sensul peiorativ al termenului, dar care exprimă dorința halucinantă a omului modern de a-şi regăsi responsabilitatea – cînd e conştient.

Căutările actuale sînt sortite eşecului dacă responsabilitatea nu este angajată, dacă nu există o „revoluție existențială“, cum spune Vaclav Havel. Îmi dau seama că îl citez pe Havel a doua oară : poate nu întîmplător, căci gîndirea lui G.-H. de Radkowski, exprimată într-o franceză atît de frumoasă, este înrudită cu sistemele de gîndire ale celeilalte Europe, a cărei pornire îi înspăimîntă pe toți sedentarii din noi, dar care constituie fără îndoială şansa epocii noastre.

Irène Fernandez

Sigle folosite :

J : *Les jeux du désir, de la technique à l'économie* (1980).

V : *Métamorphoses de la valeur, essai d'anthropologie économique* (1987).

N : „Nous, les nomades“ (1963).

# INTRODUCERE ÎN LECTURA OPEREI

În opera lui, din păcate neterminată, Georges-Hubert de Radkowski abordează „modernitatea“ noastră, numită de el „noul nomadism“, nu ca economist, ci ca filosof. *Les Jeux du désir* (PUF, 1980) constituie introducerea şi fundamentul reflecţiei sale antropologice. Primul volum din ceea ce ar fi trebuit să fie o *Théorie générale de la valeur, de la Richesse et de la monnaie*, publicată în 1987, este intitulat „Métamorphoses de la valeur“, iar manuscrisul celui de-al doilea, „Avatars de la valeur“, este încă nepublicat. Lăsînd la o parte lucrările inedite, bineînţeles, şi numeroasele articole ştiinţifice, literare şi filosofice publicate în diferite reviste, care dovedesc o gîndire nespus de curioasă, deschisă şi cultivată, combinînd fericit simţul realităţii cu rigoarea conceptuală, vom rezuma aici analizele jocului dorinţei şi esenţialul acestei abordări diferite a economiei propusă de Radkowski.

Avem de-a face cu o gîndire iconoclastă şi radicală ce pune sub semnul întrebării dogmele activităţii şi ştiinţei economice : progresul tehnic ; necesitatea nevoilor şi deci a mijlocului de a le satisface, munca ; postulatul valorii obiective a mărfurilor şi a „legilor“ economiei clasice şi neo-clasice etc... Ancorată în observarea realităţii concrete, după cum dovedesc falsele digresiuni marcate cu litere italice, critica riguroasă a autorului alungă „abstracţiunile realizate“ din economia clasică şi neo-clasică pentru a se plasa în perspectiva unei persoane reale, cu o anume subiectivitate şi autonomie. Jocurile dorinţei nu pot fi puse neapărat în relaţii matematice exacte...

Autorul ia economia în serios : ancorată în finitudinea noastră, şi aflată departe de frumoasele construcţii teoretice

ce duc mai degrabă la progresul matematicii decît al științei economice (după cum spune M. Allais, laureat al premiului Nobel), economia este calea privilegiată de acces la o realitate a societăților care au inventat revoluția privirii, numită de autor „atitudinea tehnică". Atitudine ce provoacă o inepuizabilă dorință de *a avea* și o economie totalitară.

„Bunurile nomadului fac parte din echipamentul lui. El nu trebuie să se împiedice în mersul lui, ci să-și mărească puterea de cucerire, să-și îmbunătățească cercetarea. Concepția noastră despre bunuri, esențial instrumentală, are aceeași natură : împărțite în bunuri de consum și de echipament, bunurile sînt gîndite în funcție de aproprierea realului (funcționalismul din arhitectură este una din expresiile lui cele mai izbitoare). Ansamblul cunoștințelor noastre nu mai formează o doctrină – avînd rolul de a ne învăța să fim, să ne concentrăm asupra realului – ci o metodă, un instrument care ar trebui să ne furnizeze o influență asupra lumii. Din contemplativă, știința noastră devine operatorie.

Om al cuceririlor, nomadul e om de aventură cu toată ființa lui, adică privat de destin. Marșul lui nu este ghidat de sensul nici unui drum. Neavîndu-și originea și nici sfîrșitul în ceea ce există, neputînd să-și depășească istoricitatea, existența lui e una *pentru nimic"* (*Nous les nomades*..., p. 19, în *Recherches en Sciences Sociales, Pratiques Sociales* din iunie 1989).

Ne imaginăm pînă la vertij „existența pentru nimic" a lui G.-H. de Radkowski în descrierea făcută de el muncitorului și consumatorului moderni ce nu mai au decît nevoi...

## Jocurile dorinței : de la tehnică la economie

Logosul Occidentului nu mai este unic, paralizînd astfel reflecția fundamentală. Mirarea din „de ce nu sînt puse întrebările esențiale" devine proiect : cel al descoperirii rădăcinilor modernității noastre, al înnoirii contingenței

istorice, al „relativizării“ noastre prin dezgroparea fundațiilor îngropate (R. Girard ar spune ascunse) ale civilizației.

Economia constituie calea privilegiată strategic a unui asemenea proiect. Ea reprezintă sistemul sanguin al societăților moderne sau va deveni aceasta. Omul modern a inventat mai puțin rațiunea, tehnica sau munca decît economia însăşi.

– *Ce este economia ?*

Economia îşi însuşeşte efectele activităților umane, dar nu şi geneza lor. De la Adam Smith la Marx, teoreticienii ei o definesc ca pe o producere de bogăție, iar singurul obiect posibil al economiei politice constă în distribuirea bogățiilor.

G.-H. de Radkowski inversează perspectiva aceasta, considerată de el eronată. Economia nu produce, ea tinde dimpotrivă să adapteze mijloacele scopurilor şi să elimine ceea ce nu e indispensabil. Chiar acesta este de altfel sensul cuvîntului a economisi. Economia constituie o anti-activitate, o asceză, o reținere a cheltuielii. Ea e fondată pe finitudine. Mijloacele, resursele aflate la dispoziția oamenilor sînt limitate în timp, în energie şi în materiale. Autorul vorbeşte despre *Tripla finitudine* ce fondează economia.

El distinge trei paliere depăşite de umanitate de-a lungul istoriei sale, corespunzînd unor tot atîtea tipuri de economii :

1 – *Economia nomadă* a civilizației care strînge şi vînează, a primelor societăți ale abundenței, singurele de acest fel. Abținerea de la cheltuieli este aici energetică mai întîi : ea economiseşte energia.

2 – *Economia sedentară* a civilizației agricultorilor, cu cel mai avansat stadiu al ei, civilizația urbană. Abținerea de la cheltuială se exercită mai ales asupra materialelor : ea economiseşte resursele fizice.

3 – *Economia industrială* a civilizației noastre, unde resursele sînt potențial „infinite“, însă cu condiția de a dispune de timp, munca umană fiind o punere în practică

a timpului. Abținerea de la cheltuială se exercită acum asupra timpului : ea economiseşte munca omului.

Dar finitudinea umană nu e decît condiția necesară a economiei. Pentru ca economia să existe, e nevoie de o altă experiență, dată într-o activitate inversă economiei : activitatea tehnică.

Această activitate constituie întotdeauna o punere în raport a mijloacelor şi a scopurilor, dar cererea nu mai este cea a minimei cheltuieli, ea nu mai are o natură economică ; avem o cerere de utilitate, de eficacitate a mijloacelor, o cerere tehnică.

Tehnica măsoară mijloacele de pus în practică cu scopurile de atins atunci cînd economia reține scopurile pe care le poate atinge în funcție de mijloacele puse în practică.

– *Revoluția privirii : atitudinea tehnică*

Dacă finitudinea omului face necesară economia, tehnica o face posibilă. Ea este condiția suficientă. *Economia urmează* deci *tehnica*, deoarece economia, şi nu tehnica, produce bogățiile. Între tehnică şi economie, raportul timpului se inversează. Tehnica orientată spre viitor (ideologia progresului) este prospectivă. Economia merge dimpotrivă dinspre scop spre mijloace, dinspre viitor spre prezent, este retroactivă.

Economia se bazează pe finitudinea noastră, ignorată de tehnică. Făcînd din viitor locul speranțelor noastre, tehnica oculteză moartea. Ea substituie destinului individualizat al oamenilor „ființa generică“ a lui Marx.

De unde vine tehnica? Ea se naşte din experiența inițială a slăbiciunii, din cauza căreia omul e supus constrîngerilor mediului natural unde trebuie să viețuiască. Limita condiției umane este dublă : limitării i se adaugă slăbiciunea. Omul poate să se resemneze în fața ei şi să consimtă să rămînă în afara limitelor obiective, în cercul trasat de invenția resurselor disponibile ; sau poate să le depăşească. În primul caz, omul se supune domeniului necesității, unde se desfăşoară şi activitatea economică. În cel de-al doilea, el face experiența contingenței condițiilor materiale, deoarece tehnica poate să surmonteze constrîngerile lumii prin

intermediul a ceea ce autorul numeşte „acţiunea de a face“, care deschide lumea închisă unde se mişcă economia.

Conceptul de progres apare paralel cu afirmarea şi generalizarea atitudinii tehnice în Occident, o dată cu sfîrşitul Renaşterii, cînd apare filosoful inginer. Omul încetează acum să mai vadă diversele tehnici ca pe un ansamblu heteroclit „de arte“ avînd drept scop realizarea unor obiective cunoscute dinainte şi limitate ; el descoperă tehnica, mijloc universal de acces la universul necunoscut şi nelimitat al posibilului, al „realizabilului“.

După Marx, praxis-ul fondează categoria „*acţiunii*“ (praxis-ul grec) în categoria „făcutului“. Oamenii nu produc numai bunuri, ci şi raporturi sociale şi viaţă. Producătorul e un om aflat într-un domeniu definit doar prin utilitate. „Totul este util omului, deci omul e de asemenea util omului, şi el are drept scop să devină un membru util pentru comunitate şi universal sensibil… El îi foloseşte pe ceilalţi, fiind folosit la rîndul lui.“ (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hippolyte, vol. II, pp. 112–113). Devenit utilitate socială, omul se dedică în întregime funcţiei lui productive ; ca muncitor, el este redus la starea de „instrument vorbitor“ a sclavului antic. Radkowski consacră pagini pătrunzătoare criticii iluziilor născute din revoluţia privirii consumată de atitudinea tehnică.

*Iluzia progresului tehnic*

Autorul denunţă viziunea falsă a traiectoriei lineare şi neîntrerupte a „progresului“. Invenţia agriculturii sau a metalurgiei, descoperirea electricităţii sau a radioactivităţii sînt tot atîtea treceri de la o „lume fără“ la o „lume cu“, sînt metamorfoze ale naturii noastre prin tehnică. Noţiunea de progres tehnic nu are sens în lipsa unui subiect care să suporte pretinsa evoluţie progresivă. Punerea în relaţie a mijloacelor cu scopurile – relaţie tehnică, nu este precizată prin tehnica însăşi, ci prin contextul ce permite sau suscită această relaţie.

Tehnica are de fapt ca subiect unic transcendenţa, depăşirea unei situaţii resimţită ca o constrîngere. Ea nu e dinamizată de ceea ce trebuie realizat, ci de ceea ce trebuie depăşit, lăsat în urmă ca situaţie de slăbiciune. Valoarea

tehnicii este deci în întregime relativă. Tehnicile sînt puse în situație. Situațiile se schimbă, dar tehnicile nu avansează. Dimpotrivă, o dată stabilită relația dintre instrumentele tehnicii şi scopurile vizate, tehnica însăşi conduce la depăşire. Nu există progres tehnic complet, dar există progrese ale diferitelor tehnici. Datorită mutațiilor tehnice, doar creşterea puterii hrăneşte mitul progresului tehnic. Puterea este progresivă şi ca atare, decisivă.

*Iluzia eliberării*

Aşteptarea unei eliberări prin desfăşurarea cuceririlor tehnicii este iluzorie, din păcate, tehnica eliberîndu-ne numai dacă ne serveşte ca situație constrîngătoare, nereuşind însă să ne facă mai liberi în alegerile noastre. Progresul tehnic nu este atît o acțiune avînd drept scop libertatea, cît o reacție contra slăbiciunii. Depăşirea fără sfîrşit ne eliberează de constrîngeri, fără a pune însă capăt vreodată constrîngerii. Fiecare palier al evoluției tehnice şi fiecare tip de civilizație opresc propriile necesități şi organizează constrîngerile originale. Depăşirea este continuă şi nerealizată : tehnica nu neutralizează natura, ea o reformează numai, dispunînd totdeauna de o nouă natură, de o slăbiciune nouă, de o finitudine neîntreruptă. Natura organică, mecanică şi cibernetică sînt mijloace limitate. A noastră este chiar amenințată de saturație şi epuizare...

Cît despre economie, ea reprezintă luarea în stăpînire a noilor lumi construite de tehnică. Economia realizează tehnica, iar gestiunea economică se impune faptului tehnic în două feluri :

1) Ea gestionează resursele oferite de tehnică.

2) Ea organizează condițiile indispensabile activității tehnice.

Gestiunea economică se impune în epoca modernă în fața faptului tehnic, condiționîndu-i dezvoltarea, dispunînd în definitiv de viitorul tehnic. Aici trebuie căutată cauza economizării generale a tehnicii moderne şi a civilizației noastre. Deschiderea tehnică a provocat setea nedomolită de a avea, ce animă toate societățile dezvoltate sau în curs de dezvoltare.

## Jocurile dorinței : de la economia dorințelor la economia dorinței

Tehnica determină economia, dar nu este cauza ei. Relația dintre tehnică şi economie trece prin dorință. Numai aceasta permite trecerea de la limita vechii lumi, a economiei („nu putem avea decît ceea ce este“), la lumea nouă, a tehnicii („Putem avea ceea ce nu este încă“). Dorința articulează posesiunea şi acțiunea, economia şi tehnica.

Prin reducerea cheltuielilor şi ajustarea mijloacelor conform scopurilor, economia mondenă nu constituie decît o economie derivată, secundară. Economia principală e cea a dorințelor.

Autorul atacă o iluzie avînd renumele de evidență, deoarece ea fondează toată ştiința economică. Această iluzie este cea a existenței obiective şi stabilite a nevoilor, deoarece satisfacerea nevoilor umane este considerată cauza finală a oricărei economii. Ceea ce Radkowski numeşte mirajul nevoii reprezintă de fapt mirajul progresului tehnic. Ambele au aceeaşi funcție ideologică : de a ne rătăci pe căi fără destinație. Progresul tehnic nu are limită, nevoia e circulară, ambele nu au nici un scop.

Or, în spatele exigenței obiective a nevoii se ascund dorința şi subiectivitatea ei fundamentală. Sîntem înşelați o dată în plus de simțul comun. Nevoia nu este cauza activității ființelor vii, ea este doar condiția existenței lor. Într-adevăr, ele nu trăiesc pentru a-şi satisface nevoile, dar nu ar trăi fără a le satisface. Nu mîncăm pentru a trăi, ci trăind ; nu dormim pentru a trăi, ci trăind, pentru că trăim.

Se spune greşit că avem nevoi. Avem de-a face aici cu o prescurtare a limbajului curent. Ar fi mai bine să se spună că e nevoie periodic de hrană, de somn, de odihnă… De altfel, nu se spune că avem prin definiție nevoie de ceea ce ne aparține, de exemplu organismul nostru şi mediul lui. A trăi înseamnă de fapt a satisface nevoile vitale definite de mediu. Naturale sau artificiale, nevoile noastre sînt dictate de mediu. Prin intermediul tehnicii, nevoile culturale sînt la fel. Mediul tinde să dăinuie aşa cum este, fără a se îngriji de satisfacerea elementelor care-l compun. Ființa nevoii nu constituie la drept vorbind un subiect, iar „homo

œconomicus“, o invenție a modernității, nu poate fi un subiect fiindcă se defineşte prin nevoile de satisfăcut.

Apariția unui subiect cere deschiderea unui abis între copil şi mediul lui : abisul constituie dorința ce-l produce şi-l permite. Dorința lucrează independent de nevoi, uneori chiar împotriva lor, ba chiar împotriva echilibrului existent sau a ordinii stabilite. El inversează complet raporturile omului cu mediul lui. În loc să se adapteze mediului, dorința tinde să adapteze mediul omului. Îl transformă sau tinde să o facă. Transcendența tehnicii evocate mai sus vine direct din dorință, o putere a alterității.

Însă domolirea dorințelor nu este gratuită, la fel ca satisfacerea nevoilor. Dorința face din noi nişte muritori. Ea se încrucişează cu finitudinea, creatoarea dominației economice.

Hotărînd destinele oamenilor confruntați cu finitudinea lor, făcînd ca propriul scop să devină ținta activității acestora, dorința deschide domeniul economic. Economia este factura de plătit pentru domolirea dorințelor noastre. Fiind doar dorință instituită social, cultura nu multiplică nevoile, ea permite ascendentul dorinței, conferindu-i o formă. Pentru ca o societate care este formă a umanității şi operă de cultură să fie viabilă, e necesar ca dorințele să se pietrifice, să devină instituții, să înceteze să se întoarcă neîncetat asupra lor înseşi, asupra puterii lor de negație, de distrugere, trebuie ca ele să fie imaginea focului din cuptoare, în opoziție cu focul incendiilor. René Girard a arătat că nu societatea corupe sau denaturează dorința, ea provine din ea şi este deci produsul şi forma dorinței. El a demontat întregul mecanism conform căruia dorința e investită în modelele culturale : locul mimesisului.

Consensul cultural înseamnă cu totul altceva decît consensul social. „A dori împreună“ este o sursă de violență. Fiind dorite, bunurile limitate natural devin rare social, iar raritatea lor riscă să acutizeze conflictele mimetice. Dorințele membrilor unei societăți au aceleaşi obiecte prin imitarea reciprocă. Iar raritatea se naşte din concurența dorințelor prea numeroase asupra bunurilor limitate. Raritatea nu trebuie confundată cu finitudinea : finitudinea este baza economiei, raritatea este indusă prin raporturile sociale. Pentru că împărțirea dorințelor defineşte mizele

economiei şi spaţiul jocului social, societăţile se situează în raport cu doi poli opuşi : polul societăţilor care organizează şi practică o circulaţie mai mult sau mai puţin intensă a tot ceea ce este dezirabil (împărţire, daruri şi recompense), cu scopul de a preveni escaladarea periculoasă a rivalităţii mimetice ; şi polul opus al societăţilor care, pentru a profita la maximum de dinamismul rivalităţii mimetice, organizează şi practică tot felul de sisteme de acumulare din ceea ce este dezirabil, accentuînd raritatea limitării naturale şi făcînd din concurenţă singurul motor al tuturor raporturilor sociale.

Necunoaşterea practică a dorinţei reprezintă condiţia necesară a coeziunii oricărei societăţi umane. Necunoaşterea devine teoretică în epoca modernă. „Homo œconomicus“ e un animal plin de nevoi, o fiinţă a nevoii, economia devenind astfel irezistibilă şi ineluctabilă, ataşată fatalităţii. Dacă economia pretinde că descoperă legile universale, ea o face pentru că e fondată pe universalitatea nevoilor. Şi pentru că nevoile sînt considerate drept naturale, istoria umană devine naturală : este lupta pentru viaţă. Evoluţia tehnico-structurală a speciei umane nu diferă de evoluţia naturală : ea rafinează complexitatea indivizilor şi îi face din ce în ce mai performanţi, fără să-i smulgă de sub influenţa mediului. Ea le oferă o existenţă tautologică şi lipsită de sens. Prin înlăturarea măştii se distruge nevoia ca ideologie a modernităţii. Autorul formulează patru postulate relative la economie şi îi deschide muncitorului său, omul, o nouă perspectivă.

*Economia nu reprezintă factura pentru supravieţuire*

Ea e doar preţul plătit pentru alegerile noastre. Contrar unei idei foarte răspîndite, ea nu constituie infrastructura societăţii ; este dimpotrivă o superstructură.

*Economia nu ţine de necesitate*

Există locuri pustii în economie, precum cheltuielile festive sau neproductive. Dacă cheltuiala pură este pentru Georges Bataille reluarea destinului universului, o „desăvîrşire inutilă şi infinită“ căreia războiul sau moartea îi

oferă imagini frumoase, pentru Georges-Hubert de Radkowski ea permite oamenilor să-şi depăşească situaţia de muritori. Or, societatea noastră recuperează lucrurile gratuite prin excelenţă – ca arta, timpul liber, dragostea, chiar şi moartea – din circuitele de schimb. Occidentul este singurul spaţiu cultural ce a pus la punct o economie bazată pe o strategie raţională şi chiar savantă destinată să producă bogăţie, ea nefiind o simplă improvizaţie tehnică.

*Nu există o singură economie, ci mai multe*

Societatea noastră tinde să impună o economie cu caracter totalitar. Este singura de acest fel. Nu există o economie universală, ci economii precizate de subiecţi şi de obiectele lor. Astfel, în societatea medievală coabitează tot felul de economii : de exemplu economia aristocrată a cheltuielii, economia rurală a subzistenţei, economia burgheză a dobîndirii valorii.

*Economia este condiţională*

Există o cale pentru a evita dilema de mai sus : prin economia dorinţei, adică ascetismul, care tinde spre nelimitare. Căci adevărata viaţă este altundeva.

„Jocurile dorinţei“ se încheie cu o critică a muncii, simbol în societatea grecească al aservirii omului de către necesitate, iar în Biblie, al sărăciei ontologice a aceluiaşi om. Munca e partea altuia, ceea ce datorăm altora, societăţii şi animalităţii noastre. Or, tehnica inversează valorile, afirmînd că munca eliberează. Impostură a modernităţii, economia nu poate fi separată de „sistemul de lucru“ : ea constituie materia şi forma sa. Avîndu-şi originile în voinţa de putere, munca reprezintă moartea în mişcare. Autorul numeşte „revoluţie silenţioasă“ conştientizarea faptului că miza luptei de astăzi nu e puterea, ci înfrîngerea ei.

> „Luptă purtată nu pentru că puterea ar fi ceva de cucerit, ci pentru că trebuie, sub ameninţarea morţii, să ne detaşăm de ea ; pentru a prezerva lumea şi oamenii de violenţa adusă de raţiunea tehnică, pentru a ne desface

din vîrtejul sinucigaş unde ne ţine captivi voinţa de putere." (pp. 257 & 259).

## Regîndirea conceptului de valoare

„Metamorfozele valorii" este o anchetă asupra unei iluzii care a devenit un postulat al ştiinţei economice clasice şi neo-clasice : valoarea ar fi o calitate sau o proprietate ataşată bunurilor obiecte de schimb. Astfel s-ar obţine, cel puţin de drept, schimbul raţional.

Georges-Hubert de Radkowski nu defineşte valoarea, considerînd-o o reprezentare pură, o iluzie chiar. El demonstrează că valoarea apare la capătul economiei fără a fi existat la începutul ei. Cum e posibil?

Valoarea e copilul natural al economiei nevoii moderne. De partea subiectului, se ataşează nevoilor ; de partea obiectului, se leagă de utilitatea ei. În schimbul pieţei, valoarea fondează schimbul : valoarea de folosinţă produce valoarea de schimb.

Satisfacerea nevoilor constituie însă o iluzie, ca atare schimbul apare şi este săvîrşit din cauza dorinţei. Iar relaţia socială creată de schimb face posibilă o relaţie de dependenţă economică între diverse grupuri sociale. Valoarea nu e deci raţiunea de a fi a schimbului ; dimpotrivă, schimbul constituie raţiunea de a fi a valorii.

„Jocurile dorinţei" sînt o introducere în reflecţia profundă asupra noţiunii de valoare. Autorul pleacă de la un postulat : omul este o fiinţă a dorinţei şi, în plus, este un produs al acesteia. Gîndirea lui se dezvoltă în jurul a trei axiome :

1) Omul tinde să lărgească sfera bunurilor dobîndite şi să micşoreze pierderile ;

2) Omul produce pentru a consuma, şi nu invers ;

3) Schimburile nu sînt operaţii abstracte, ci acte concrete, fiindcă economia este acţionată nu de un „homo œconomicus" multiplicat la nesfîrşit, ci de subiecţi cu dorinţe.

La început deci, există schimbul, societatea, ceilalți, care pot crea trei feluri de raporturi sociale : partajul, schimbul de piață, darul. Autorul distinge de altfel trei sisteme de relații, trei sau mai degrabă patru tipuri de economie :

– Economia partajului ;
– Economia schimbului direct, fondată pe troc ;
– Economia schimbului indirect, prin monedă ;
– Economia darurilor.

Descompunerea teoretică a sistemelor economice de mai sus se aplică realității economiei unde ele coexistă şi co-funcționează. Echilibrul şi „adevărata valoare" nu sînt realizabile nu din cauza transparenței pieței, ci a prezenței ireductibile a economiei de schimb, bazată pe monedă, alături de celelalte trei sisteme de economie. Autorul subliniază că economia partajului instaurează dominația autonomiei, pentru că toți consumă ceea ce produc. La polul opus, economia schimbului instaurează dominația eteronomiei, deoarece cei ce schimbă îşi exercită puterea unul asupra altuia. Pentru ca bunurile să devină termeni constitutivi ai raportului economic de schimb e nevoie de mai mult decît de simpla lor existență materială. Desigur, trebuie ca ei să fie produşi, dar şi să fie destinați schimbului. Omul producător de bunuri trebuie să devină producător de mărfuri. Diferența dintre bunul produs şi bunul de vînzare ține exact de locul dorinței, creatoarea lor : producătorul de bunuri produse fabrică ceea ce doreşte, direct ; producătorul de bunuri de vînzare fabrică nu ceea ce doreşte, ci altceva, fiindcă dorința lui nu este identică cu ceea ce se aşteaptă de la schimb. În ultimul caz, deci, celălalt dispune de bunurile produse de subiectul vînzător, bunuri concepute şi realizate în funcție de dorințele precise ale celuilalt. În principiul ei, economia schimbului este ca atare cea care compune dorințele străine.

„Mîna invizibilă" a lui Adam Smith nu este mîna providențială producătoare de răsturnări totale ale egoismului indivizilor şi nu produce un ansamblu armonios din acestea. De fapt, „mîna invizibilă" produce societatea şi toate tipurile de societate. De unde evidența următoare :

Relația dintre oameni precedă şi fondează relația dintre oameni şi lucruri.

Raportul inițial care naște valoarea se stabilește prin schimb. De altfel, în societățile lipsite de economia de piață, schimbul bunurilor este doar un pretext în vederea stabilirii sau menținerii unei relații sociale. La fel se petrec lucrurile și în cazul comerțului cu kula malaiezian.

Legea fundamentală a economiei de schimb este necesitatea compunerii a două dorințe formulate astfel : A vizează pe B` aparținînd lui B, iar cel din urmă vizează pe A` aparținînd lui A.

În viziunea pur ideologică a raportului de schimb ce definește teoria clasică există un ansamblu simplu cu doi termeni simetrici : 1) ofertă, 2) cerere. Ansamblul funcționează sincronic, oferta făcînd să crească cererea pentru schimb.

Autorul substituie modelului simplu de mai sus un model mai complex, folosind patru termeni în loc de doi, cu o funcționare diacronică și nu sincronică. Cei patru termeni sînt :

1) Cererea motrice și invizibilă a lui B` pentru A ;
2) Oferta lui A` de către A ;
3) Cererea indusă și invizibilă a lui A` de către B ;
4) Contra-oferta lui B` de către B.

Cererile încrucișate sînt motorul schimbului, dar sînt invizibile. Numai efectele lor sînt observabile, în schimbul ofertei cu contra-oferta. Totul începe aparent cu oferta, însă există, ascunsă în spatele ei, o cerere care motivează oferta și o prepară : „oferta este cererea“, scrie paradoxal autorul.

Dar raționamentul nu se încheie aici. Căci oferta apare pe piață nu pentru a răspunde unei cereri venită de nicăieri. Cererea însăși este suscitată de oferta care o provoacă. Într-adevăr, cererea nu poate exista fără obiectul ei. Producția precedă consumul : iată prima lege a economiei.

În plus, oferta naște cererea, dar nu o satisface, pe cînd contra-oferta este totdeauna satisfăcută. Ultima nu este decît o reacție pozitivă a celor ce cer și cumpără față de acțiunile producătorilor și vînzătorilor. Autorul deduce două legi noi :

1) Oferta este mai mică decît cererea : ofertă $<$ cerere.

2) Contra-oferta este mai mică decît oferta sau cel mult egală cu ea : contra-ofertă $\leqslant$ ofertă.

Astfel că noțiunea de echilibru între ofertă şi cerere – un lucru absolut al teoriei clasice – nu mai are nici un sens. Nu putem cumpăra mai mult decît este oferit spre vînzare prin definiție, însă putem cumpăra mai puțin. Putem vorbi de echilibru între producători-vînzători atunci cînd contra-oferta este egală cu oferta, dar el există numai pentru ei. Pentru cei ce cer/cei ce cumpără, situați de partea cererii, un astfel de echilibru nu are nici un sens.

Condiția necesară pentru schimb este deci cererea dublă, adică alăturarea a două dorințe ce produc oferta şi contra-oferta. Condiția ei suficientă este acordul social al partenerilor : înțelegerea asupra taxelor.

Două dorințe care se întîlnesc pot să se acorde arbitrar. Taxa de schimb apărută în urma acordului lor nu este altceva decît această înțelegere aleatorie. În cazul schimbului indirect, prețul este determinat în principiu de producător-vînzător. Cînd A nu poate oferi din A` decît ceva inferior maximului cerut de B pentru B`, schimbul nu are loc.

Valoarea e chiar domeniul termenilor de schimb, făcîndu-l efectiv şi posibil. Valoarea se naşte din acordul celor ce schimbă pe baza taxei schimbului lor. Altfel spus, valoarea este domeniul schimburilor posibile, cuprinse între variațiile extreme ale taxelor de schimb efective dintre A şi B. Nu există valoare ideală şi nici preț perfect, ci doar atîtea valori efective sau prețuri de echilibru cîte schimburi reale.

Putem imagina o genealogie a valorii numai plecînd de la aceste date. Este clar că fără schimb nu există valoare, deoarece condiția necesară şi suficientă a raportului de schimb constă în acordul liber dintre două voințe suverane. Dar acordul schimbă totul : el preface valoarea hotărînd schimbul. Subiectivă înainte de el, prețuirea devine obiectivă cu şi după el. Iar bunurile nu sînt schimbate fiindcă au valoare, ci fiindcă dobîndesc o valoare trecînd prin schimb, la fel cum fierul este călit prin intermediul apei reci.

Autorul detaliază apoi geneza iluziei unei valori în sine.

Piața este locul unde ego-ul caută un mijloc pentru a obține de la alter ceea ce el îi propune : scopul unuia este mijlocul altuia, şi, reciproc, în ochii unui observator terț al

tîrgului sau al schimbului, mijlocul are aceeaşi valoare ca şi scopul, fiindcă are loc un schimb. A prețui înseamnă a echivala. Dar ceea ce este adevărat pentru martorul schimbului nu este la fel pentru actori. Nici unul nici altul nu confundă bunul producător de satisfacție, adică scopul, cu bunul necesar, adică mijlocul. La drept vorbind, oamenii nu schimbă mijloace pe scopuri : ei urmăresc sau ating scopuri cu ajutorul mijloacelor. Iluzia valorii se naşte din faptul schimbului, la fel cum fumul se naşte din foc. Ea este de fapt reflecția jocului aparențelor. Tîrgul nu arată decît produsele de schimbat : el ocultează dorințele care-l produc. Interschimbabilitatea, echivalența sau egalitatea dintre bunurile schimbate sînt luate drept cauzele schimbului, ele fiind de fapt efectul. Schimbul este real, deci el ar fi rațional!

Raționalitatea invocată de economişti este cea a mecanicii clasice, închisă în legile ei rigide ; ea produce aici iluzia unei piețe unde nu se produce nimic, unde nu se pierde nimic, iluzia unei piețe pur şi simplu, piața perfect reglată de ecuațiile perfecte ale schimbului. Or, schimbul prezintă o asimetrie funciară, pentru că nu există numai unul, ci două schimburi, fiecare unic şi ireversibil ; de aici decurge o a cincea lege a economiei de schimb : cea a degradării valorii.

Într-adevăr, este şi adevărat şi fals să spunem că pe o piață unde A` este schimbat contra B`, cele două bunuri au aceeaşi valoare. Afirmația se verifică înainte şi în timpul schimbului, cînd e vorba de produse ; este fals însă după efectuarea acestuia, cînd obiectul schimbat a devenit un bun. Este adevărat pentru o piață unde se practică schimbul, însă este fals pentru actorii reali, A şi B, cei prin care are loc schimbul. Realitatea lui este formată din discreție şi discontinuitate, realitatea naturii pieței este „corpusculară", constituită din schimburile punctuale. Actul schimbului, această paradoxală mutație a egalității în inegalitate, a produselor în bunuri, este efectuat nu într-un timp fix, ci înainte, în timpul şi după.

Autorul conchide : schimbul este viața, este „viață". Cele mai obişnuite schimburi ale noastre sînt evenimente de care nu luăm cunoştință decît atunci cînd schimbul nu are loc sau întîmpină dificultăți : e suficient să nu ne putem cumpăra mîncarea pentru a aprecia importanța ei decisivă...

Piețele elimină evenimentul : ele nu au nici mijloace nici scopuri, nici măcar bunuri, ele nu cunosc nimic altceva decît mărfuri echivalente. Vremea economiei clasice este vremea burghezului (în concepția lui despre timp, Marx a ținut cont mai mult de ireversibilitatea lui), a „omului valorii“, interesat mai mult de valoarea schimbului, sursă de profit, decît de bunuri – „ceea ce e bun pentru noi“. Acest om, spune Radkowski, este un parazit : el profită de existența orientată a „omului bunurilor“, producător și consumator. Pentru ultimul, legea conservării valorii constituie o amăgire. El își joacă viața în circumstanțele economice, și care e valoarea de schimb a vieții?

## „Adevărata viață este altundeva“

Radkowski ne invită să conștientizăm „singura cauză credibilă de apărat“ și face apel la „revoluția silențioasă“ prin care, convertindu-ne privirea, abjurînd de la „etosul și patosul prometeice ale puterii“, vom neutraliza efectele distrugătoare ale propriei munci.

> „Puterea nemaipomenită, puterea cosmică cucerită de om i-a dezvăluit – cu viteza experienței abisale a secolului nostru – ceea ce era ascuns pînă aici muritorilor : fragilitatea zguduitoare a lumii noastre, expusă fără apărare în fața lor. Sîntem acum cuprinși de „teamă și tulburare“ în fața slăbiciunii noastre, nu ca strămoșii noștri în fața puterii. Slăbiciunea ne arată datoria, ne dezvăluie destinul : să vedem, gardieni vigilenți, pentru a păstra lumea așa cum este, să o salvăm de nebunia distrugătoare a propriilor întreprinderi ; ea ne învață adevărul, singura certitudine : nu există viață, nu va putea exista viață fără respectul necondiționat, plin de umilință răbdătoare, al vieții, al oricărei vieți.“

Acestor cuvinte din 1980 le corespund cele ale lui Vaclav Havel, disident devenit președinte de republică, din „eseurile politice“ publicate în 1989 :

„Să reconstituim lumea naturală ca adevărat teren al politicii, să reabilităm experiența personală a omului drept criteriu originar, să punem morala mai presus de politică şi responsabilitatea mai presus de utilitate.“

Christine Orsini

# OMAGIU

Dragi prieteni,

Regret nespus că nu am fost cu voi ieri şi astăzi. Obligaţiile universitare nu-mi permiteau să vin la Paris. Graţie amabilităţii organizatorilor, am ocazia totuşi să vă spun cîteva cuvinte şi sînt recunoscător pentru ocazia oferită pentru că pot să aduc un omagiu unui prieten scump, lui Georges-Hubert, mai mult decît gînditorului şi cercetătorului admirat de toţi.

Ştiu că aţi reflectat mult asupra acestui cercetător în cursul celor două zile, dar nu ştiu la ce concluzii aţi ajuns. De teamă să nu repet observaţiile voastre sau să nu ies din dezbatere, vreau să mă limitez la o mărturie personală.

M-am întîlnit pentru prima oară cu Georges-Hubert la începutul anilor '60, cînd m-a invitat să scriu o lucrare în colecţia coordonată de el la Librairie Plon : *La Recherche de l'Absolu*. Ne-am plăcut imediat şi am întreţinut în continuare o relaţie caldă.

Predam pe atunci de cîtva timp literatura în Statele Unite, viaţa mea intelectuală era în întregime franceză şi, netrăind la Paris, oraşul acesta devenise extrem de atrăgător, însă la fel de inaccesibil precum Castelul lui Kafka.

La fiecare din întoarcerile mele în Franţa, oricît de scurte ar fi fost ele, petreceam cel puţin o lungă, paşnică şi animată seară în apartamentul plin de-o frumuseţe caldă al familiei Radkowski din strada l'Arbre-Sec, în inima vechiului Paris.

Regăseam fericit, la ieşirea din aeroporturi, cuibul de intimitate cvasi-familială, sustras misterios fatalităţii îmbulzelii şi banalizării care domina din ce în ce mai mult nu numai transporturile internaţionale ci şi viaţa universitară,

chiar şi esenţa activităţii intelectuale, producerea lucrărilor spiritului.

Despre aceasta vorbeam, printre altele, cu Georges-Hubert ; acolo am cunoscut gîndirea şi talentul, dar şi delicateţea perspicace a prieteniei sale. Surprinzător pentru noi, ea răspundea cu profunzime şi simplitate unor întrebări pe care şi le pusese deja el însuşi. Şi ştia să calmeze neliniştile întrezărite în noi.

Georges-Hubert era el însuşi străin în Franţa, însă, bizar, graţie lui, un polonez emigrat în Franţa, şi nu compatrioţilor mei dintotdeauna, am reuşit să nu mă mai simt străin în propriul meu univers intelectual.

Faptul că stăpînea perfect limba, literatura şi cultura franceze nu era străin, fără îndoială, de ajutorul primit de la el atunci, dar nu era esenţialul. Esenţialul era întotdeauna paradoxal şi, pentru a explica paradoxul, avem nevoie de Georges-Hubert, de omul cu atenţia riguroasă, severă, dar totdeauna binevoitoare, acordată realităţii timpului nostru.

Problema ajutorului acordat este inseparabilă de ceea ce el însuşi numea nomadismul timpului actual, nomadism impus, exemplificat de noi doi, diferit de sedentarismul culturii occidentale tradiţionale.

Textul intitulat : „Noi, nomazii", apărut în numărul din iunie '89 al revistei *Actions et Recherches Sociales*, este prea scurt, bineînţeles, pentru a ne da o idee completă despre temele de cercetare ale lui Georges-Hubert din perioada respectivă. Paginile acestui text trebuie citite cu puţină atenţie pentru a regăsi, dincolo de amprenta filosofilor care au influenţat autorul în tinereţe, în special Heidegger, o bogăţie şi un umanism proprii ce apar în toată splendoarea în conversaţia sa.

Spre deosebire de alţi filosofi contemporani, Georges-Hubert nu căuta să submineze şi să distrugă tradiţiile care-l hrăniseră. Le iubea şi le era recunoscător. Şi totuşi, nu avea în el nici o nostalgie paseistă, nici o tentaţie reacţionară.

Sensul datoriei, riguros la el, nu-l împiedica deloc să iubească viaţa şi toate lucrurile ei bune, să fie plin de o recunoştinţă înduioşătoare şi contagioasă de fiecare dată cînd îşi oferea o plăcere din cele mai umile. Dragostea lui pentru viaţa cotidiană era întărită, cred, de experienţele

teribile ale celui de-al doilea război mondial în Polonia, însă originea contactului său radios cu realul era numai în el. Şi totuşi nimic nu-i era mai străin decît vulgarul consumatorism al timpului nostru.

Cele mai frapante erau bunătatea şi indulgenţa sa, mai ales faţă de prieteni, atenţia extremă pentru ei. Nici un resentiment nu-i umbrea inteligenţa şi era remarcabil de dotat în ceea ce priveşte facultatea filosofiei primordiale, a mirării în faţa realului.

Această mirare era total diferită de curiozitatea pasivă şi morbidă favorizată de cultura mediatică. Observaţia sa era activă, penetrantă, şi nu înceta să-i furnizeze noi puncte de plecare pentru o reflecţie neobosită asupra a ceea ce apropie şi separă epoca noastră de cele dinainte, asupra a ceea ce ar putea să ne ajute să stăpînim destinul ameninţător, şi să ne permită, poate, să întrerupem devierile ce riscă să devină fatale dacă nu sînt conştiente de ele însele.

Deşi precis, minuţios şi chiar meticulos atunci cînd trebuia, Georges-Hubert nu se refugia niciodată în sanctuarele ipocrite ale specializării universitare. El rămînea intelectual în sensul nobil şi global al termenului, considerat adesea demodat astăzi, chiar în momentul cînd, de fapt, el devine indispensabil într-o lume depreciată fulgerător, distrugînd iluzoriile compartimente ale ştiinţelor sociale.

Georges-Hubert nu abdica niciodată de la responsabilitatea majoră a oricărei fiinţe gînditoare a epocii noastre, de la chestionarea asupra repercusiunilor imediat infinite ale celor mai mici decizii ale puterilor publice, şi mai ales ale absenţei lor. Marea lui întrebare era întotdeauna : „Unde mergem?“, într-o epocă în care chiar şi falşii savanţi considerau ridicole toate „marile întrebări“, eliminîndu-le sistematic din operele lor.

Toate acestea nu-l împiedicau pe Georges-Hubert să fie modest, prudent, străin faţă de generalizările grăbite. Gîndirea sa era ambiţioasă pentru că circumstanţele o cereau, nu din ambiţie personală. El vedea lucid ceea ce împiedică astăzi elaborarea unei gîndiri capabile să îmbrăţişeze metamorfozele stupefiante ale unei culturi pe cale de mondializare.

Iată de ce gîndea pas cu pas, deliberat, lent, iar operele sale publicate nu constituie decît prima etapă a unui demers

cu un sfîrşit greu de prevăzut. Deplîngem brutala întrerupere a cercetării lui nu numai din prietenie, ci şi din alte motive.

Astăzi există însă un lucru ce ne consolează puţin, adică atenţia acordată omului şi operei. Colocviul acesta este cea mai importantă dovadă. Sînt sigur că felicitîndu-i pe cei ce au avut iniţiativa întîlnirii exprim gîndurile tuturor participanţilor. Să sperăm, mai ales, că nu este decît un început şi că, în anii următori, personalitatea şi opera lui Georges-Hubert de Radkowski vor cunoaşte în sfîrşit strălucirea meritată.

René Girard

# VIAȚA LUI GEORGES-HUBERT DE RADKOWSKI

Născut în Polonia în 1924, Georges-Hubert de Radkowski este constrîns, în perioada ocupației germane din timpul războiului dintre 1939 şi 1945, să lucreze manual, ca toți tinerii (şi mai puțin tinerii) polonezi, pentru a evita deportarea (naziştii închiseseră şcolile secundare şi superioare).

Membru al Mişcării de Rezistență A.K. (Armata Secretă), luptător în Insurecția din Varşovia din 1944.

Fondator al revistei ZNAK la Cracovia, în 1946, cea mai importantă revistă intelectuală poloneză de după război.

Venit în Franța cu o viză turistică, se instalează aici definitiv şi se căsătoreşte cu fiica cea mai mică a scriitorului Stanislas Fumet, Angèle.

Exercită diferite meserii „alimentare“ : decorație, jurnalism, editare etc... Îşi termină, la Sorbona, studiile superioare începute în Polonia, în domeniul filosofic.

A publicat numeroase articole ştiințifice, literare şi filosofice, a participat la colocvii şi este autorul a două opere despre filosofia economiei :

- *Les Jeux du désir* (subtitlu : *de la technique à l'économie*), Presses Universitaires de France, Paris, 1980.
- *Métamorphoses de la valeur*, Presses Universitaires de Grenoble, 1987.

Moare din cauza unui cancer fulgerător în iulie 1987, avînd timp să corecteze primele exemplare din *Métamorphoses de la valeur.*

Lasă manuscrise foarte importante pe care Angèle de Radkowski, soția sa, îşi propune să le publice unul cîte unul.

Este unul dintre filosofii necunoscuți sau puțin cunoscuți în viață, dar şi un mare gînditor al „modernității". Creația sa ar trebui să joace un rol important.

În 1963 începea să scrie despre „nomadismul" modern. Credea că intrasem, cu era industrială şi post-industrială, într-o nouă fază a umanității : pentru el, noi sîntem *noii nomazi*.

# OPERELE LUI GEORGES-HUBERT DE RADKOWSKI

## Cărți

– *Les Jeux du désir, de la technique à l'économie,* Presses Universitaires de France, Paris, 1980.

– *Métamorphoses de la valeur, essai d'anthropologie économique,* Presses Universitaires de Grenoble, 1987.

## Articole și studii

– Diverse articole și studii în poloneză în revista ZNAK fondată de autor (1946–47).

– „Nous, les nomades", în numărul special al revistei *La Table Ronde*, „Civilisation du néant", 1963. Text reluat în numărul 2 (iunie 1989) al revistei *Actions et Recherches Sociales*, coordonată de Jacques Beauchard. Acest număr este dedicat ca „omagiu lui Georges-Hubert de Radkowski".

Societatea modernă văzută ca societate care abandonează sedentarismul multimilenar în folosul unui nou nomadism.

– „Les caractéristiques formelles de l'habitat dans les sociétés nomades sédentaires et industrielles", în *Cahiers d'études des sociétés industrielles et de l'automation*, numărul 6, 1964.

Analiză a conceptului de locuință și a habitatului în general, stabilirea tipologiei locuinței umane : nomadă, sedentară, a societăților industriale.

– „Société et culture“, în *l'Année sociologique*, volumul 16, 1965.

Un fragment din cercetarea sa referitoare la societate, civilizație și cultură (vezi „lucrări nepublicate“).

– „Système culturel : système sémantique“, în Actes du XVIIe Congrès de philosophie de langue française à Genève, 1966.

Culturile considerate din punct de vedere sistematic, comparație între sistemele culturale și cele semantice.

– „Qu'advient-il aujourd'hui de la culture populaire et de la culture élitaire?“, în Actes du Colloque „Culture de masse, Culture d'élite“, *La Table Ronde*, noiembrie 1966 (Colloque du lac de Côme).

Analiză a raporturilor dintre cultura „înaltă“, cea a elitei, și cultura „joasă“, cultura populară, în societățile tradiționale și societatea modernă.

– „L'Espace habitable dans les sociétés industrielles“, în *Janus*, 1967.

Deteritorializarea omului societății moderne.

– „Civilisation et économie“, în *Esprit*, februarie 1977.

Societatea modernă caracterizată de primatul economiei.

– „L'imagination dans l'architecture“, în *Critique*, martie 1977.

Analiză a operei lui J. Rickwert, „La maison d'Adam au paradis“.

– „La technique entre l'objet et l'œuvre“, în *Arts Plastiques*, numărul 16, octombrie 1982.

Tehnica producătoare de obiecte, arta ca producătoare de operă, diferența dintre cele două categorii de lucruri produse.

– „La métropolisation ou du plein au vide“, în *Métropolis*, numărul 56, primul trimestru 1983.

Reflecție asupra raporturilor dintre zonele urbanizate și inter-landul lor neaglomerat în societățile tradiționale și în societatea modernă unde raporturile sînt complet inversate.

– „Aux fondements ontologiques de la dissuasion“, în *Critique*, octombrie 1984.

Analiză critică a operei lui André Glucksmann, „La force du vertige“.

– „De la valeur à la richesse“, în *Violence et vérité*, Éditions Grasset, Paris, martie 1985.

Reflecție asupra conceptului de bogăție care arată că însuşi acest concept implică inegalitatea economică intrinsecă relativă chiar la bogăție.

# CUPRINS

PROBLEMA INTERZICERII INCESTULUI ÎN SOCIETĂ-ȚILE ARHAICE ........ 5

SOCIETATE. CULTURĂ. CIVILIZAȚIE ........ 25
**Societate-mediu, societate de fapt (prin convenție)** ........ 27
**Societate de drept** ........ 35
**Despre cîteva definiții ale culturii** ........ 39
**Cultură și acțiune** ........ 42
**Valori și norme culturale** ........ 46
**Modele culturale și funcție exemplară** ........ 49
**Cultură și „negentropie"** ........ 51
**Societate culturală** ........ 53
**Cultură și limbaj** ........ 56
**Cultură, devenire și istorie** ........ 61
**Societate culturală, societate globală** ........ 65
**Cultură și civilizație** ........ 69
**Cultura și problemele de traducere** ........ 75

UN CĂLDUROS SALUT LUI GEORGES-HUBERT ........ 81

STILUL GÎNDIRII ........ 93

INTRODUCERE ÎN LECTURA OPEREI ........ 101
**Jocurile dorinței : de la tehnică la economie** ........ 102
Iluzia progresului tehnic ........ 105
Iluzia eliberării ........ 106
**Jocurile dorinței : de la economia dorințelor la economia dorinței** ........ 107
Economia nu reprezintă factura pentru supraviețuire ........ 109
Economia nu ține de necesitate ........ 109

Nu există o singură economie, ci mai multe .............. 110
Economia este condițională .......................................... 110
**Regîndirea conceptului de valoare** .............................. 111
**„Adevărata viață este altundeva“** ............................... 116

OMAGIU ................................................................................ 119

VIAȚA LUI GEORGES-HUBERT DE RADKOWSKI ............... 123

OPERELE LUI GEORGES-HUBERT DE RADKOWSKI ............... 125
**Cărți** .................................................................................... 125
**Articole și studii** ................................................................. 125

**ISBN 973-9244-72-6**

Redactor : **Doina Lică**

Bun de tipar : 22.11.1999
Apărut : 2000
Coli de tipar : 8,5

Tiparul executat sub c-da 270/1999,
la Imprimeria de Vest – Oradea,
str. Mareşal Ion Antonescu, nr. 105,
ROMÂNIA.



[ Seria
CÎMP DESCHIS ]

O lectură critică a analizelor lui Claude Lévi-Strauss asupra interdicției incestului, într-un amplu eseu, interpretarea semantică apoi, în alte eseuri, a noțiunilor de societate, cultură, civilizație, a valorilor și normelor culturale, a limbajului, a devenirii istorice etc. sînt doar cîteva teme abordate în această carte, care pun în lumină actualitatea gîndirii lui Georges-Hubert de Radkowski, fost profesor de antropologie socială la Universitatea Paris XII, autor a numeroase studii și a două cărți esențiale de filosofie a economiei.

Eseurile din acest volum atestă originalitatea recursului său la fenomenologie, pentru a dezvălui bazele ascunse ale modernității noastre, fapt apreciat elogios, printre alții, de un René Girard și Michel Deguy, care semnează cîte un text în cartea de față.




editura amarcord

ISBN 973-9244-72-6

